

N. A. CORONA

Una reflexión sobre el pensamiento científico técnico 139/151

J. R. MENDEZ

Principio de Razón o fundamento de Amor 153/162

J. P. MARTIN

La relación del catolicismo argentino con el radicalismo y con el peronismo según publicaciones de Robert Mc Geagh y Floreal Forni 163/173

E. RUBIOLO

Aportes para el debate en torno a la teología de la liberación 175/186

C. M. GALLI

Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia hoy 187/203

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS 205/213

NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS: Teología: 215/218 • Espiritualidad: 218/219 • Filosofía: 219/221 • Varios: 221/222.

LIBROS RECIBIDOS 225

INDICE BIBLIOGRAFICO 227

PALABRA DE DIOS Y PUEBLO DE DIOS *

La actualización de la Sagrada Escritura en la Evangelización de América Latina

por Jorge R. SEIBOLD, S.I. (San Miguel)

Una de las problemáticas, que aparece más decisiva en orden a la nueva Evangelización de América Latina, a la que nos llama el Santo Padre, Juan Pablo II, con motivo de celebrarse próximamente el Quinto Centenario del inicio de su primera Evangelización, es la de vincular estrechamente Palabra de Dios y Pueblo de Dios. Una evangelización "nueva en su ardor, nueva en sus métodos, en su expresión"¹ no podrá desconocer esta vinculación, pues sin anuncio de la Palabra, que es Buena Noticia, no hay posibilidad para la adhesión de la fe, sin predicación enraizada en la Palabra no hay alimento espiritual para el crecimiento del Pueblo de Dios, sin catequesis iluminada por la Palabra no habrá verdadera inculcación de la Doctrina cristiana, que parta de la vida y se injerte en la vida, sin práctica sacramental abierta a la Palabra, que explicita el misterio de Cristo presente, activo y salvífico en el cuerpo de la Iglesia, no podrá superarse una concepción individualista de los sacramentos, que destaca casi exclusivamente el beneficio del fiel y deja en la penumbra la acción misma de Cristo, su celebración eclesial y su repercusión social en el Pueblo de Dios. Pero, incluso, la renovación de la misma Teología exige un redescubrimiento de la Palabra de Dios, a cuya luz ella debe auscultar lo que dicen los acontecimientos, que forman la textura misma de nuestros tiempos. Un acercamiento a la Palabra de Dios, también, es exigido por los ámbitos de la experiencia interior, espiritual, dialógica con Dios, que constituye una de las riquezas más propias de la tradición cristiana y que no puede crecer ni renovarse sin una explícita referencia a ella. Finalmente un acercamiento a la Palabra de Dios es exigido por la misma tradición y magisterio de la Iglesia, que nunca ha dejado de apelar al misterio de la Palabra para autocomprenderse,

* Este trabajo fue presentado en sus grandes lineamientos en un Encuentro de Jesuitas argentinos, que trabajan en parroquias, realizado en San Miguel del 26 al 28 de setiembre de 1989, y cuyo tema fue "La Parroquia y la nueva Evangelización".

¹ Discurso del Papa Juan Pablo II a los Obispos del CELAM, en Santo Domingo, el 12 de octubre de 1984.

para interpretar los signos de los tiempos y para proyectar su misión en el mundo, tal como lo ha expresado magníficamente la Constitución "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II acerca de la Divina Revelación².

La problemática que acabamos de esbozar es sumamente amplia y compleja. Nosotros, en el presente trabajo, nos circunscribiremos a estudiar algunos aspectos que tienen que ver con la "actualización" de la Palabra de Dios en la vida del Pueblo de Dios en América Latina. Por "actualización" entendemos —siguiendo a U. Vanni— "todas las modalidades a través de las cuales la Palabra de Dios se hace significativa e incisiva en el presente, tanto en el ámbito litúrgico como en el extra litúrgico"³. Esta perspectiva más pastoral, que exegética, tiene que con los diversos ámbitos en los que el Pueblo de Dios entra en contacto experiencial con esa Palabra, se la apropia y la pone en práctica. Esta experiencia espiritual lleva al despliegue de una multitud de modalidades, diversas según las culturas y los tiempos, en las que la Palabra de Dios se expresa y en las que muestra su plenitud y fecundidad. Esta "encarnación" de la Palabra tal como se ha dado y se da en nuestros pueblos de América Latina tiene presupuestos anteriores a su propia historia, que no pueden ser desconocidos. La Palabra de Dios cuando llega a América en la palabra y la vida de sus primeros evangelizadores ya lleva consigo una larga y rica tradición de siglos, y una historia más peculiar y reciente, como la que se dio en la península Ibérica en los siglos inmediatos al descubrimiento y que forjará la matriz espiritual, donde se gestará la nueva Cristianidad de las Indias. Por otro lado cuando la Palabra de Dios llegue al Nuevo Mundo se encontrará también con una palabra vertebrada en innumerables culturas, algunas de las cuales habían alcanzado por esos tiempos un alto grado de desarrollo. Esos pueblos aportarán su propia palabra y recibirán también la Palabra de la fe. De esta confluencia, no exenta de conflictos, brotará una nueva Cristianidad, que será como la matriz espiritual del nuevo Continente.

Este trabajo intentará visualizar, por decirlo así, los grandes momentos que hacen a la "encarnación" de la Palabra en nuestro Continente y a las diversas formas de su "actualización"

² Léase la Constitución Dogmática "Dei Verbum" sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano II, a la que siempre citaremos con la sigla DV, y muy especialmente su capítulo VI: "La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia" (DV, 21-26).

³ U. Vanni, "Esegesi e Attualizzazione a la luce della 'Dei Verbum'", en Vaticano II, Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987), a cura di René Latourelle, Cittadella Editrice-Assise, Roma, 1987, Vol. I, pp. 308-323.

en la vida de nuestros pueblos, a fin de que recuperada esa memoria histórica y espiritual puedan esbozarse, sin reduccionismos ni inmediateismos, los lineamientos integrales de una Nueva Evangelización con la Palabra de Dios que en fidelidad a sus mejores tradiciones pueda salir al encuentro de los nuevos desafíos, que el cambio de los tiempos le presenta. No nos guía en este intento la voluntad de "inventariar" la totalidad de las experiencias y de las formas que han actualizado la Palabra de Dios en nuestros pueblos, ni mucho menos la de cerrar dicha investigación. Por el contrario creemos, más bien, que este ámbito necesita abrirse a nuevos estudios, investigaciones y experiencias de más largo aliento a fin de llegar a resultados más ciertos y concluyentes.

Distribuiremos la materia de nuestro estudio en cuatro partes. En la *primera parte* examinaremos algunas de las formas más importantes de la actualización de la Palabra de Dios en la tradición apostólica, patristica y medieval de la Iglesia como antecedente remoto, a la misma gesta evangelizadora del Nuevo Mundo. En la *segunda parte* veremos cómo se lleva a cabo la actualización de la Palabra de Dios en la Cristiandad hispánica en los albores mismos de la evangelización del Nuevo Mundo durante los siglos XV y XVI y como antecedente inmediato a esa evangelización. En la *tercera parte* estudiaremos algunos momentos de la primera evangelización americana en relación a la actualización de la Palabra de Dios, tal como se practicara en diversas regiones del Nuevo Mundo y muy especialmente poniendo de relieve el lugar que en esa evangelización tuviera la Sagrada Escritura. En la *cuarta parte* esbozaremos los diferentes modos o propuestas que hoy se proponen en América Latina para acercar la Sagrada Escritura al Pueblo de Dios y posibilitar así la concreción de nuevos modos de actualización, que lo enriquezcan espiritualmente. Trataremos de mostrar dónde se sitúa hoy la discusión sobre las diversas formas de acercamiento y actualización de la Sagrada Escritura en el Pueblo de Dios y asentaremos nuestra opinión de cuáles podrían ser los caminos más adecuados y prometedores en esta materia, siguiendo y llevando adelante las grandes enseñanzas que la práctica multisecular de la Iglesia nos aporta, a juzgar por lo visto en las tres primeras partes de este estudio.

I. LA ACTUALIZACION DE LA PALABRA DE DIOS EN LA TRADICION APOSTOLICA, PATRISTICA Y MEDIEVAL

Uno de los frutos más grandes del Concilio Vaticano II fue

el de haber puesto de manifiesto la centralidad misma de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia⁴. Este singular acontecimiento que culminó en la “*Dei Verbum*”, pero que dejó también su impronta en los otros documentos eclesiales, no fue un “*ex abrupto*”, sino un proceso que tuvo como principales impulsores a diversas corrientes de renovación litúrgica, bíblica, catequética, etc., que desde hacía años trataban de actualizar la vida eclesial por un vivo retorno a la Palabra de Dios. El Concilio no hizo otra cosa que asumir, ahora para toda la Iglesia universal, ese giro significativo. Otro acontecimiento importante que contribuyó también a esta nueva valoración de la Palabra vino no ya de movimientos eclesiales, sino de las modernas ciencias del lenguaje y de las antropologías subyacentes a ellas, que enriquecieron la comprensión del lenguaje en sus diversas funciones informativas, expresivas y comunicativas⁵. Aunque todo esto es muy verdadero, es preciso afirmar, sin embargo, que la Iglesia fue muy consciente ya desde sus mismos inicios apostólicos, aunque no lo declarara formalmente, del carácter central que ocupaba en ella la Palabra de Dios y de la necesidad de que esa Palabra se actualizara en su propia vida y en su múltiple labor apostólica. Tendremos oportunidad de comprobarlo al examinar algunas de las formas más características que asumió la Palabra en las tradiciones apostólicas, patristicas y medievales. Nuestra referencia a la tradición apostólica será más bien breve, ya que allí se dan los gérmenes, que luego se desplegarán más ampliamente en las otras tradiciones.

1. La tradición apostólica y la actualización de la Palabra de Dios

La Iglesia tuvo conciencia, como decíamos antes, desde su mismo nacimiento en Pentecostés de la centralidad, que ocupaba en su vida la Palabra de Dios, Palabra que debía anunciar al mundo en virtud del mandato de Cristo, su fundador, y del Espíritu Santo que la asistía. La Iglesia, primeramente, comunicó esa Palabra al Pueblo de modo oral por medio de los Apóstoles y discípulos. Ellos “con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron *de palabra* lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó”

⁴ Cfr. E. Bianchi, *Carácter central de la Palabra de Dios*, en *La recepción del Vaticano II*, eds. G. Alberigo/J.-P. Jossua, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 150-174.

⁵ Cfr. V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1988. Véase también muy especialmente L. A. Schökel S. J., *La Palabra inspirada* (La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje), Herder, Barcelona, 1966.

(DV, 7, el subrayado es nuestro). Bien sabemos por los “*Hechos de los Apóstoles*” (Hech. 3, 37-41, etc.) y por otros escritos del Nuevo Testamento cómo la multitud respondió masivamente a esa predicación. En un segundo momento la Iglesia transmitió esa Palabra de un modo escrito. La Constitución dogmática “*Dei Verbum*” lo consigna cuando dice: “*además, los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo* (DV, 7, el subrayado es nuestro). Los diversos escritos del Nuevo Testamento conservados por la Iglesia así lo ratifican. A partir de estas dos instancias la Iglesia guardará celosamente este depósito de la Palabra de Dios confiado a ella. A los fieles se les pedirá que “*conserven las tradiciones aprendidas de palabra o por carta* (cfr. 2 Tes. 2, 15) y que luchen por la fe ya recibida (cfr. Jds. 3)” (DV, 8, el subrayado es nuestro). Y a los obispos los Apóstoles los instituyen para que “*este Evangelio se conservara siempre vivo y entero en la Iglesia* (DV, 7, el subrayado es nuestro). Una síntesis de esta actitud puede verse cuando Timoteo es aconsejado por el Apóstol, a ser fiel a la doctrina que aprendió y a proclamar la Palabras de Dios (cfr. 2 Tim. 3, 1b-4, 5). Es por ello que la Iglesia siempre ha apreciado en gran manera este depósito de la Palabra de Dios contenido en la Escritura y en la Tradición⁶. Pero la Iglesia ya en sus principios, además de custodiar el depósito sagrado de la Palabra de Dios, ha sabido transmitirlo también en sus formas escritas u orales más variadas. Así más allá de su uso kerigmático y apologético, tal como lo atestiguan las primeras predicaciones apostólicas (cfr. Hech. 2, 14 y ss.; 3, 12 y ss., etc.), la Palabra de Dios tomó bien pronto otros usos como lo fueron el catequético, el moral, el litúrgico y el orante. Así lo muestra por un lado el anuncio kerigmático y la catequesis, que Felipe le hiciera al etiope eunuco a partir mismo de las Escrituras, que él leía sin comprenderlas (cfr.

⁶ La “*Dei Verbum*” concibe la Escritura y la Tradición no como dos “*fuentes*” separadas y autosuficientes, sino más bien como dos corrientes que estrechamente conectadas y comunicadas entre sí... por manar de la misma fuente, se unen en cierto modo en un mismo caudal, y tienden hacia el mismo fin... Por lo cual, ambas han de ser recibidas y veneradas con igual sentimiento de piedad y con la misma reverencia” (DV, 9). La DV concluye su capítulo II con un hermoso texto donde se encomienda a fieles y Pastores la común tarea de custodiar el depósito sagrado de la Palabra de Dios, tal como se da en la sagrada Tradición y en la Sagrada Escritura, recordando, sin embargo, que le compete al Magisterio vivo de la Iglesia la tarea de “*interpretar auténticamente la palabra de Dios, escrita y tradicional* (*‘Verbum Dei scriptum vel traditum’*), precisando, con todo, que dicho Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a ‘*su servicio*’” (DV, 10).

Hech. 8, 26-39). Los Apóstoles se dedicaban a la “enseñanza” (Hech. 2, 42). Y en la carta a Timoteo se dirá: “Toda la Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar y para argüir, para corregir y para educar en la justicia a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté preparado para hacer siempre el bien” (2 Tim. 3, 16-17). Del mismo modo la Iglesia bien pronto asumió el hábito de la “lectura” de las Divinas Escrituras a la usanza judía⁷. Ya el mismo San Pablo escribiendo a los Romanos les decía: “todo lo que ha sido escrito en el pasado, ha sido escrito para nuestra instrucción, a fin de que por la constancia y el consuelo que dan las Escrituras, mantengamos la esperanza” (Rom. 15, 4-6). Es por esto ciertamente que se le aconseja a Timoteo aplicarse a la “lectura” (1 Tim. 4, 13). La tradición patristica y medieval enriquecerá con nuevas modalidades estas prácticas incipientes. Ahora bien es importante desde ya señalar que esta capacidad múltiple para aprovecharse de la Palabra no brota de una capacidad natural, que la Iglesia tuviera para ejercer su ministerio, sino de una gracia muy especial que el Señor resucitado le infundió al comunicarla el don de interpretar las Escrituras (cfr. Lc. 24, 45). Es significativa la incapacidad, que los Apóstoles y discípulos tuvieron antes de Pentecostés para entender lo que se decía del Señor en la Ley y los Profetas (cfr. el pasaje de los discípulos de Emaús en Luc. 24, 13-35). Esta presencia de Cristo en las Escrituras, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento permitirá decir a San Jerónimo y con él a toda la Iglesia “la ignorancia de las Escrituras es ignorancia de Cristo”⁸. Vengamos ahora a examinar más de cerca algunas actualizaciones de la

⁷ La usanza “judía”, a la que aquí se alude, se refiere a una costumbre por la cual el fiel israelita no sólo escuchaba en el ámbito litúrgico la lectura de la “Torah”, sino también debía seguir el consejo de la tradición deuteronomista: “Que el libro de esta Ley no se aparte de tus labios, medítalo día y noche” (Jos. 1, 8). Este “meditar” no debe ser entendido como una actividad puramente mental, desligada de toda expresión corporal. Por el contrario la expresión hebrea “haga” que corresponde a nuestro “meditar”, y al latín “meditari” y al griego “μελετάω”, expresa una acción corporal dada por la garganta, la boca, los labios, que acompaña en esa expresión externa una actitud de incorporar, masticar, asimilar un contenido a la interioridad del propio ser espiritual. Lo que se “medita” debe ser ablandado por la boca y ser puesto “en remojo”, lo que exige una fuerte presencia de la memoria y de la inteligencia en ese acto corporal. Cfr. M. A. Fiorito S.J., “Lectura de la Escritura y oración Ignaciana”, en *Boletín de Espiritualidad* N° 100, Julio-Agosto 1986, Bs. As., y “Lectio Divina”, *Bol. Esp.* N° 114, Nov.-Dic. 1988, Bs. As., pp. 1-8. Véase también “Lectio Divina et lecture Spirituelle”, en *Dict. de Spiritualité*, fasc. LIX-LXX, Beauchesne, Paris, 1975, pp. 470-510.

⁸ San Jerónimo, *Com. in Is.*, prol., PL 24, 17, citado en la Constitución “Dei Verbum” (DV n. 25).

Palabra de Dios tal como se han dado, primero, en la tradición patristica y, luego, medieval.

2. El Monacato y la actualización de la Palabra de Dios

En la época de los Padres de la Iglesia la Palabra de Dios no sólo estuvo ligada al anuncio evangelizador por el cual nuevas naciones en ciertas regiones de Europa, Asia y Africa se adhieron a la fe cristiana, sino también ella se convirtió en principio de enriquecimiento espiritual, en las Iglesias ya constituidas, gracias singularmente a la ímproba labor de sus Pastores y Obispos, que impulsaron de múltiples maneras la asimilación por parte del pueblo de la Palabra de Dios y de la sagrada doctrina adscrita a ella. Ellos tuvieron que hacer frente a la persecución, a las herejías nacientes, a la instrucción de un pueblo más y más numeroso, a la ingerencia de los poderes públicos en los asuntos de la Iglesia, a la defensa y preservación de la sana doctrina en Sínodos y Concilios, a la lucha contra las tentaciones del mundo y del paganismo todavía no vencido definitivamente y que trataba de recuperar sus antiguas posiciones y anteriores privilegios. Nombres como Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Hilario de Poitiers, los tres grandes Capadocios, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niceno, lo mismo que Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Cirilo de Alejandría, León Magno y Gregorio Magno, son algunos de esos grandes pilares de la Iglesia, que en esos primeros siglos de la era cristiana honraron a la Palabra de Dios con su piedad, su erudición y su ejemplo, al mismo tiempo que con sus palabras y escritos la hicieron gustar al pueblo. A algunos de ellos nos referiremos más adelante cuando estudiemos algunas formas concretas de la actualización de la Palabra de Dios, que ellos llevaron a la práctica en su labor pastoral. Ahora queremos examinar una experiencia más interior y “ad intra” de la Iglesia y que tendrá mucho que ver con la Palabra de Dios. Nos referimos al Monacato.

A fines del siglo III de nuestra era se inicia en Egipto esta experiencia nueva en la Iglesia, y que será muy fecunda, tanto por los frutos que recogerá en ella misma, como por los movimientos espirituales que surgirán a partir de ella. En los comienzos de esa experiencia espiritual se encuentran San Antonio y San Pacomio. Se sabe que San Antonio, que no sabía leer ni escribir, al escuchar en la Iglesia el pasaje de Mt. 19, 21 decidió dejar todas las cosas para seguir a Cristo en el desierto, donde se retiró, con algún discípulo, dispuesto a fundar el primer ce-

nobio, a imitar al Señor y a seguir su palabra⁹. Fue Pacomio el organizador de la vida cenobítica al redactar para los monjes la primera regla monástica, que ordenaba el trabajo, la oración y la lectura de las Escrituras. El ideal del primitivo monacato egipcio pronto se transmite a Orientes donde San Basilio le da sus propias características legando a sus monjes su famosa Regla monástica, más ascética que disciplinar, y donde el monje debe atender principalmente a la oración, a la lectura y al trabajo¹⁰. El Monacato se extendió también a Occidente donde existían ya algunos cenobios a fines del siglo IV. Uno de sus mayores maestros fue Juan Casiano, quien fundó varios monasterios en Marsella y en sus alrededores y que nos dejara sus célebres “Colaciones” en las que recomienda a los monjes la lectura directa de la Sagrada Escritura como un modo de luchar contra las pasiones y de elevar el espíritu¹¹. En esta época el ideal monástico se fue revistiendo de fuerza evangelizadora de manera que toda una serie de monjes fueron constituidos Obispos y grandes evangelizadores, como San Honorato, San Hilario, San Cesáreo, todos Obispos de Arlés en la antigua Galia merovingia. San Patricio fue uno de esos apóstoles monjes que llevó el Evangelio a Irlanda. Más tarde a mediados del siglo VI saldrá de esas tierras San Columbano a fin de fundar monasterios en el continente. Por esa

⁹ Cfr. *Dict. Spirit.*, op. cit., p. 475. San Agustín vivió una experiencia semejante a la de Antonio cuando se convirtió, cfr. *Confesiones*, VIII, cap. 12, nn. 28 y 29.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 476 y 477. Los monjes recurren a la Escritura como a un medio ascético. Epifanio dirá: “La ignorancia de las Escrituras es un precipicio, un pozo profundo” y recomendará la “lectura de la Escritura para no pecar” (*Ibid.*). Los apotegmas de los Padres del Desierto testimoniarán esta recurrencia ascética a la Palabra de Dios. Así uno de ellos dirá: “La boca del monje, se abrirá a la Palabra de Dios y su corazón meditará sin distracción, a través de todo, las palabras de Dios” (*Ibid.*). También los Padres del Desierto advertirán a sus discípulos sobre el discernimiento que todos deberán ejecutar en el uso de la Escritura. Recuerdan una y otra vez que la perfección es el objeto de la vida ascética y no tener tal o cual códice de la Escritura, sobre todo cuando es un ejemplar de lujo. Advierten también sobre los peligros de la especulación intelectual que desprecia la “compunción” del corazón, o también el engaño que se esconde en gloriarse de descifrar el significado de una palabra y descuidar el ponerla en práctica. Sobre este tema véase el artículo “Écriture sainte et vie spirituelle” en *Dict. Spiritualité*, XXV, Beauchesne, Paris, 1958, p. 162.

¹¹ Para Casiano la “vida contemplativa” estaba dirigida al conocimiento de los misterios divinos, en particular, al sentido oculto de la Escritura, mientras que la “vida activa” consistía en la lucha ascética contra las pasiones. La vida del monje será caracterizada para Casiano por la “ascesis” en cuanto lucha contra las pasiones y la “exégesis” en cuanto contemplación de los misterios divinos contenidos en las escrituras y que tienen como pre-requisito la purificación del alma, y la conducción del Espíritu Santo (cfr. A. De Vogüé, “La Regla de San Benito y la vida contemplativa”, *Cuadernos Monásticos*, 1985, nn. 73-74, p. 270).

época, hacia el 543, moría San Benito considerado por su Regla como el fundador del Monacato de Occidente. Las formas anacoretas o cenobíticas de vida religiosa son reemplazadas por las formas abaciales, normadas por el espíritu y la regla benedictina, y que luego influirá en toda la Iglesia medieval, y en lo que se observa una especial atención al “opus Dei”, al “opus manuum” y a la “lectio divina”, de la cual trataremos más adelante¹².

3. La interpretación de la Escritura en los primeros siglos de la Iglesia

Ya en los escritos neotestamentarios pueden sorprenderse nuevos procedimientos interpretativos de la Escritura a fin de acceder a una comprensión totalizante del Misterio de Cristo y de su designio salvífico. Uno de ellos y que tendrá repercusión en la historia de la exégesis cristiana es el puesto en obra por San Pablo, cuando en su carta a los Gálatas (cfr. Gal. 4, 22-30) interpreta la historia de Abraham y de sus dos mujeres, una esclava, Agar, y la otra libre, Sara, como símbolos de la Antigua y Nueva Alianza respectivamente¹³. Tertuliano y Orígenes son los primeros que comienzan a explicar este procedimiento alegorizante en manifiesta conexión con el ejemplo que Pablo les proporciona¹⁴. Este procedimiento llevó a estos autores y tras ellos a otros muchos a distinguir en la Escritura dos grandes niveles, el de la “letra” en el que aparece un primer sentido más ligado al texto y a la historia narrada, y el del “espíritu”, que brota de aplicar el procedimiento alegórico y por el que se recupera en plenitud el misterio de Cristo enhebrado en ese

¹² Basta leer la Regla de San Benito para darse cuenta de cómo toda ella está cuajada en la Sagrada Escritura. Además Benito dio a la “lectio divina” una importancia semejante al “opus Dei” del oficio divino y al “opus manuum” del trabajo manual. En la “lectio divina”, que se mandaba hacer al monje estaba en primer lugar la lectura tal como se daba en las Escrituras santas y, luego, también la lectura de los Padres de la Iglesia, y de otras obras capitales de la literatura monacal, como eran las obras de Casiano, la regla de San Basilio y la colección denominada “Vitae patrum” (Cfr. *San Benito, su Vida y su Regla*, B.A.C., Madrid, 1954, p. 100).

¹³ Cfr. H. De Lubac, *Exégèse Médiévale. Les Quatre sens de L'Écriture*, Tome II, Aubier, Paris, 1959, p. 373.

¹⁴ *Ibid.*, p. 378. Entre los apologistas del siglo II debe señalarse particularmente a San Justino por el lugar preponderante que da a las Escrituras en su obra. Y esto no sólo por motivos “apologéticos” por los que intentaría “probar” a los incrédulos, mediante diversos textos de la Escritura, la “verdad” de las profecías hechas sobre Cristo, sino mucho más por la significación espiritual, que tiene la Escritura como lugar de encuentro, como “misterio”, donde Cristo y el creyente se compenetran plenamente en una unidad armoniosa de fe y razón, de compromiso y de vida, que puede llegar hasta el martirio (cfr. L. Thoré, en *Dict. de Spirit.*, XXV, p. 143).

texto¹⁵. La distinción entre estos dos sentidos de la Escritura, entre la "letra" o sentido histórico y el "espíritu" o sentido espiritual (alegórico o místico) enriqueció ciertamente la exégesis escrituraria, aunque también abrió el camino, es preciso confesarlo, a ciertas exageraciones interpretativas como el "alegorismo", que se independizó e incluso despreció el sentido histórico del texto¹⁶. Más adelante veremos cómo la exégesis medieval despliega el análisis del sentido espiritual sin dejar de prestar atención al verdadero sentido de la historia, que es su fundamento.

¹⁵ Para Orígenes las Escrituras son todas ellas inspiradas por el Espíritu Santo, tanto las del Antiguo Testamento, como las del Nuevo. Todo ello hace que de la parte de Dios ellas tengan un solo sentido, inagotable en sí, e identificado con el misterio de Dios y en particular del mismo Cristo. Pero, por parte del lector aparecen varios sentidos según sea su acercamiento y la profundidad de su mirada. Esta Escritura debe ser leída con método a fin de evitar los errores tanto de los judíos, como de los herejes gnósticos, o por los cristianos demasiado simples, que no sobrepasaban la superficie de la letra. La Escritura tiene diversos niveles. Fundamentalmente dos, uno más superficial ligado a la letra y otro oculto ligado al espíritu. Pero para Orígenes, que posee también una comprensión antropológica del hombre compuesta por cuerpo, alma y espíritu, puede darse también una subdivisión del sentido oculto en sentido psíquico o moral, y sentido propiamente espiritual o alegórico. De este modo se pueden distinguir al menos tres sentidos de la Escritura, el sentido "corporal" (literal-histórico), el sentido "psíquico" (o moral) y el sentido "espiritual" (o alegórico). Los dos primeros sentidos son propios de los "simples" y "proficientes". El sentido "espiritual" o "alegórico", es propio de los "perfectos". Estos son aquéllos que pueden acceder a los "misterios" o "verdaderas realidades" de orden escatológico por mediación de los "símbolos", que indican realidades todavía no plenas. Así dice Orígenes: "La interpretación espiritual es para aquél que puede mostrar cuáles son las realidades celestes de las que se encuentran símbolos y sombras en el culto de los Judíos según la carne y cuáles son los bienes futuros de los cuales la Ley posee la sombra" (P. Arch. IV, 2, 6 [13]), Sources Chrétiennes N° 268, p. 321). Orígenes todavía no diferenciará como hará el medioevo a partir de Casiano el sentido alegórico del sentido anagógico, con lo cual podrán obtenerse cuatro lecturas significativas de las Escrituras como más adelante veremos. Pero en general debe decirse que la antigua tradición exegética de los primeros siglos distinguió principalmente dos sentidos de la Escritura, el literal y el espiritual, aunque este último sea llamado de muchos modos. De Lubac concluye: "Por tanto sólo hay en el fondo, y reconocido por todas partes en la tradición antigua, un doble sentido de la Escritura: uno que consiste en la historia o en la letra; el otro, que se nombra más generalmente espiritual, o alegórico, o místico" (*Exégèse Médiévale*, Tome II, p. 405, la traducción es nuestra).

¹⁶ Cfr. I. de la Potterie, S. J., "La lecture 'dans l'Esprit'", *Communio* N° XI, 4 (1986), p. 15. En este artículo el P. de la Potterie, citando a Newman, declara que la escuela de Antioquía ligada más a la interpretación literal de la Escritura fue llevada en algunos de sus representantes a caer en la herejía (cfr. el nestorianismo). Excesos también los hubo al absolutizarse el sentido alegórico y caer en el simple alegorismo, sin referencia ninguna al sentido literal o histórico (cfr. el artículo de J. Daniélou sobre "Exégèse et typologie patristiques" en el *Dict. de Spirit.*, XXV, p. 133 y ss.).

4. El surgimiento de la "Lectio Divina"

La "Lectio Divina" surge en estos primeros tiempos de la Iglesia apostólica y patristica como un modo práctico de empaparse de los misterios divinos contenidos en la Sagrada Escritura. Su finalidad no es directamente exegética, ni teológica. Ella tiene por objetivo nutrir el espíritu del pueblo fiel mediante una lectura, meditada y orante, de la Palabra de Dios. Este tipo de práctica tiene sus raíces en las antiguas tradiciones judías de leer, escuchar, y permanecer en la "masticación" o "murmuración" silábica de ciertas palabras o textos sagrados sacados de la "Ley" o de los "Profetas", a fin de ser mejor asimilados¹⁷. Los primeros cristianos fueron poco a poco extendiendo esta práctica aplicándola también a los textos sagrados, que hablaban explícitamente del Misterio de Cristo, como eran los Evangelios y los restantes escritos del Nuevo Testamento¹⁸. Orígenes es, quizás, el primero en utilizar técnicamente el nombre *θεία ἀνάγνωσις* para designar tal práctica, que ayuda a lograr la divinización del hombre y que, luego, los Padres Latinos designarán con el nombre de "Lectio Divina"¹⁹. Los Padres y las diversas instituciones monásticas se encargarán de ir desarrollando esta práctica de la lectura divina, hasta tal punto que su permanencia en la praxis de la Iglesia no ha cesado hasta nuestros días, lo que hace que su logro pueda ser considerado como substancial para la espiritualidad cristiana²⁰. La práctica de la "Lectio Divina" en la época patristica, a juzgar por los testimonios que nos han llegado, no estaba totalmente sistematizada en un cuerpo de doctrina, tal como la encontramos en la época medieval, sino que se hallaba diseminada, por

¹⁷ Cfr. la nota 7 arriba y el artículo antes citado de "Lectio Divina et lecture spirituelle" en *Dict. de Spiritualité*, LIX-LX, p. 471, donde se trata explícitamente el "enraizamiento judaico" de la "lectio divina". Siguiendo la usanza judía, María "guardaba estas cosas y las meditaba (textualmente, 'les daba vueltas' - 'ymballousa') en su corazón" (Lc. 2, 19) (Véase M. A. Fiorito S. J., "La 'Lectio Divina'", en *Boletín de Espiritualidad*, N° 114, 1988, p. 4).

¹⁸ La tradición cristiana fue así la natural heredera de la tradición judía: "Para los maestros cristianos, como para los rabinos, no se podía meditar sin 'texto'; y como el único 'texto' de que se disponía era el de la Palabra de Dios, incluso cuando no se lo tenía escrito, sino que se lo recordaba de memoria, la reflexión orante era parte esencial de la lectura —o memoria del texto sagrado—" (M. A. Fiorito S. J., "Ejercicios y lectura Espiritual", *Boletín de Espiritualidad*, N° 52, 1977, p. 17).

¹⁹ Cfr. B. Olivera, "La tradición de la Lectio Divina", *Cuadernos Monásticos*, N° 57, 1981, p. 179. Ver también artículo citado en *Dict. de Spirit.*, LIX-LX, 1975, p. 473 (nota 17 arriba).

²⁰ Cfr. el número dedicado a la "Lectio Divina" en *Cuadernos Monásticos*, 73-74, 1985, y la abundante bibliografía allí contenida.

un lado, en cartas, exposiciones y homilias, que los Padres daban al Pueblo acerca de las Sagradas Escrituras, y por otra parte en las exposiciones, aquí si más sistematizadas y orgánicas, que los autores monásticos dejaron escritas para sus monjes en orden a su aprovechamiento y perfección espiritual. Siguiendo el consejo dado a Timoteo (1 Tim. 4, 13) muchos Padres de la Iglesia exhortaban a sus fieles a que se aplicaran a la lectura de las Divinas Escrituras, como lo hacía San Cipriano con Donato: "Sé asiduo tanto a la oración como a la lectura"²¹. Esa aplicación asidua a la lectura debía convertirse en un hábito diario y hasta con su horario determinado²². La lectura debía versar especialmente sobre las Sagradas Escrituras y debía hacérsela con cierto método²³. Pero por sobre todo esa lectura debía estar impregnada

²¹ Carta de Cipriano a Donato, 15, en *Obras de San Cipriano*, B.A.C., Madrid, 1964, p. 119. En su tratado sobre la Virginitad San Atanasio recomendaba: "Noche y día no alejes la Palabra de Dios de tu boca. Que tu obra sea en todo tiempo la meditación de las divinas Escrituras" (PG [Migne], Vol. 28, p. 264 D).

²² Orígenes exhorta a ir diariamente al Pozo de la Escritura para sacar el agua, que calma la sed como lo hacía Rebeca (*Hom. in Genesim.* 10, 2, PG 12, 216 cd). En el círculo de vida que desplegaban Orígenes y sus discípulos se observaba un género de vida acorde con la lectura y la oración, de tal modo que nunca se tomaba alimento sin lectura, ni se iba a descansar sin que se recitara algo de la Sagrada Escritura. Concluye Jerónimo —que esto relata— diciendo que allí "de día y de noche la lectura se daba la mano con la oración y la oración con la lectura" (Carta de S. Jerónimo a Marcela, nº 43, en *Cartas de San Jerónimo*, B.A.C., Madrid, 1962, Vol. 1, p. 308).

²³ San Jerónimo le escribe una carta a Pacátula, pequeña niña que está aún en su más tierna infancia, carta que ella todavía no podrá leer, pero que mientras tanto puede ayudar a sus padres para su educación. Entre otras cosas el anciano Jerónimo dice: "Cuando esta doncellita tierna, desdentadilla ahora, llegue a la edad de siete años y empiece a tener vergüenza, a saber lo que tiene que callar y a dudar de lo que va a decir, aprenda de memoria el salterio y hasta los años de pubertad haga tesoro de su corazón los libros de Salomón, los Evangelios, los Apóstoles y Profetas" (*Cartas de San Jerónimo*, op. cit., Vol. II, p. 646). En una carta a Leta acerca de la educación de su hija, Jerónimo se extiende sobre el modo y método de educar mediante las divinas Escrituras: "En lugar de joyas y sedas, ame los códices divinos y en ellos, complácese no en sus pinturas trabajadas con mosaico de oro y piel de Babilonia, sino en la presentación correcta y erudita que lleva a la fe. Aprenda, primeramente, el salterio y con estos cánticos se aparte de los otros mundanos, y en los Proverbios de Salomón instrúyase para la vida. En el Eclesiastés acostúmbrese a pisotear las cosas del mundo. En Job siga los ejemplos de fortaleza y paciencia. Pase luego, a los Evangelios, que no deje ya de la mano. Con todo el afecto del corazón empácese de los Hechos y cartas de los Apóstoles. Y cuando hubiere enriquecido con estos tesoros las arcas de su pecho, aprenda de memoria los Profetas y el Heptateuco, los libros de los Reyes y los Paralipómenos, así como los volúmenes de Esdras y Es-ther; por último, y ya sin peligro, aprenda el Cantar de los Cantares" (*Ibid.*, Vol. II, p. 242).

de oración a fin de poner asimilar plenamente los misterios que contiene, tal como lo recomendaba Orígenes en su carta a su discípulo y amigo San Gregorio Taumaturgo:

"Tú, pues, mi señor e hijo, aplícate principalmente a la a la lectura de las Divinas Escrituras: aplícate bien a eso. Porque tenemos necesidad de mucha aplicación cuando leemos los libros divinos, por miedo de pronunciar alguna palabra o de tener algún pensamiento demasiado temerario en relación a ellos. Aplicándote a leerlos con la intención de creer y de agradar a Dios, golpea, en tu lectura, a la puerta de lo que está cerrado, y él te abrirá, el portero del que Jesús dijo: 'el portero a este le abre' (Jn. 10, 3). Aplicándote a esta lectura divina, busca con rectitud y con una confianza inquebrantable en Dios la inteligencia de las Divinas Escrituras escondida a muchos. No te contentes con golpear y buscar, pues es absolutamente necesario orar para alcanzar la inteligencia de las cosas divinas. Para exhortarnos a eso el Salvador no ha dicho solamente: 'Golpead y se os abrirá' y 'buscad y encontraréis', sino también: 'pedid y se os dará' (Mt. 7, 7; Lc. 11, 9)"²⁴.

El Monacato agregará a esta exigencia de la oración la exigencia de la vida ascética por la cual el cristiano debía abstenerse también de los vicios y apetitos carnales a fin de poder

²⁴ "Carta de Orígenes a Gregorio", *Sources Chrétiennes*, Vol. 148, pp. 193-195, la traducción es nuestra. Del mismo modo Jerónimo alabó al joven prebitero Nepociano, con motivo de su sorpresiva muerte, al decir que "por la asidua lectura y la meditación prolongada, había hecho de su pecho una biblioteca de Cristo" ("Carta de San Jerónimo a Heliodoro", en *Cartas de San Jerónimo*, op. cit., Vol. I, p. 538). Igual alabanza recibirá Santa Paula cuando en su epitafio San Jerónimo dirá: "Se sabía las Escrituras de memoria y, aunque amaba la historia o sentido literal y éste decía ser el fundamento de la verdad, seguía con más gusto el sentido espiritual y con esta techumbre protegía el edificio de su alma. Finalmente me impuso la tarea de leer con ella y su hija el Antiguo y Nuevo Testamento, que yo tendría que ir comentando. Me negué por vergüenza; pero, ante su importancia y reiteradas súplicas, hube de acceder y explicar lo que yo había aprendido no de mí mismo, es decir, de la presunción, maestra pésima, sino de ilustres varones de la Iglesia. Si alguna vez vacilaba y confesaba ingenuamente mi ignorancia, en manera alguna se inquietaba, sino que, a fuerza de preguntas, me obligaba a indicarle, de entre varias sentencias aceptables, lo que a mí me pareciera más probable. Otra cosa voy a decir que acaso a los émulos les parezca increíble: la lengua hebrea, que yo con mucho trabajo y sudor aprendí en parte desde mi mocedad y que no dejé de meditar infatigablemente por miedo de que ella me deje a mí, la quiso aprender Paula, y hasta tal punto lo logró, que cantaba los salmos en hebreo y lo hablaba sin resabio alguno de latinismo" ("Epitafio de Santa Paula" en *Cartas de San Jerónimo*, op. cit., Vol. II, p. 291).

acceder con fruto a participar de los misterios divinos mediante la práctica de la "Lectio Divina", de lo contrario todo resultaría un lamentable engaño. Un maestro en esta exigencia fue Casiano, que siguiendo a Evagrio Póntico, distingue en la vida de perfección a la que está llamado el monje dos etapas íntimamente asociadas. La primera se cumple mediante la "ciencia práctica", ligada a la purificación de los vicios e implantación de las virtudes. La segunda, que no se puede obtener sin la primera es la "ciencia teórica", que consiste en la contemplación de los misterios divinos a través de la frecuentación fructuosa de la Sagrada Escritura:

"Esta disciplina y profesión monásticas se basan en una doble ciencia. La primera, llamada *πρακτικη*, es decir, práctica o activa, tiene por objeto la reforma de las propias costumbres y la purificación de los vicios. La segunda, llamada *θεωρητικη*, teórica, consiste en la contemplación de las cosas divinas y el conocimiento de los misterios más sublimes de la Escritura. Quiquiera que aspire a llegar a la teoría es necesario que ponga todo su empeño en adquirir ante todo la práctica. Esta puede obtenerse sin la teoría, más la teoría sin la ciencia práctica es del todo imposible. Constituyen como dos grados dispuestos metódicamente, para que la humana pequeñez pueda escalarlos y subir a las alturas. Si subimos del uno al otro según la manera sobredicha, podremos, sin duda, llegar hasta la meta. Más si suprimimos el primero de ellos, es una utopía pretender elevarse por el segundo hasta las cumbres. Porque es vano empeño tender a la visión de Dios si no evitamos previamente el contagio de los vicios; pues: 'El Espíritu de Dios se apartará del hombre falso y no habitará en el cuerpo, que está sujeto al pecado'"²⁵.

Tan importante es esta disposición espiritual para acercarse a las Divinas Escrituras con esperanza de obtener frutos, que Casiano, a través de la enseñanza del abad Nesteros, insistía en ello y da su razón:

"Repitémoslo: aquél cuya alma no está purificada no sabrá adquirir la ciencia espiritual (la 'teórica'), por más que se empeñe en ello y *por asiduo que sea en la lectura*. Y la razón es clara. No se encierra en un vaso fétido y corrompido un perfume de calidad, una miel excelente, un

²⁵ J. Casiano, *Colaciones*, Vol. II, Nebli, Edic. Rialp, Madrid, 1961, XIV, pp. 86-87.

licor precioso. Porque el vaso, penetrado como está de esencias malsanas, contaminará, queramos o no, el perfume más oloroso, antes que recibir de él alguna suavidad o fragancia... De igual suerte aquél no podrá tampoco guardar impoluta aquella ciencia espiritual y aquellas palabras de la Escritura que son más dulces que la miel y el panal"²⁶.

Pero también el que se acerca a las Divinas Escrituras debe acercarse como el mismo Moisés se acercó a la zarza ardiendo, es decir, como quien se acerca al Dios vivo a fin de escuchar su palabra. Para subrayar este encuentro personal que se establece en la lectura, los Padres gustaban repetir con San Cipriano: "Cuando oras hablas tú con Dios, cuando lees habla Dios contigo"²⁷. La "Lectio Divina" debe llamarse "divina" primeramente no porque ella verse sobre el libro de la Palabra de Dios, que es la Biblia, sino porque ella fundamentalmente "se hace con Dios, en su compañía y con su especial ayuda, de corazón a corazón con el mismo Señor"²⁸. Esto no significa que la lectura habitualmente nos brinde la "Palabra de Dios" de un modo directo e inmediato

²⁶ J. Casiano, *ibid.*, XV, p. 114. El subrayado es nuestro.

²⁷ Carta de Cipriano a Donato, op. cit. en nota 21 arriba. El mismo San Jerónimo retomará la misma imagen, aunque en clave nupcial, al recordarle a la joven virgen Eustoquia: "Sea tu custodia lo secreto de tu aposento y allá dentro recreese contigo tu esposo. Cuando oras hablas a tu esposo; cuando lees, El te habla a ti" (S. Jerónimo a Eustoquia en *Cartas de San Jerónimo*, carta 22, Vol. I, op. cit., p. 183). Esta actitud de "escucha" durante la lectura, también se la puede aplicar a la salmodia. Así lo explica A. de Vogüé: "¿Cuál es, pues, el papel propio de la salmodia en el Oficio? El de una preparación a la oración, el de una invitación a la plegaria... El Salterio, al igual que los demás libros de las Escrituras, es ante todo Palabra de Dios, escrito inspirado. Por ese motivo en el Oficio, el salmo precede a la oración. Antes de dirigir a Dios la palabra en la oración, escuchamos la Palabra que Dios dice al hombre" (A. de Vogüé, *La Regla de San Benito*, Ed. Monte Casino, Zamora, 1985, p. 199). Este autor nos cuenta que en tiempos de Casiano los salmos eran escuchados como una "lectio", que era recitada o cantada por un lector, a fin de que los oyentes saboreando esa Palabra se inflamaran para la respuesta de la oración. Esa perspectiva²⁸ es cambiada a partir del siglo VI. La salmodia se hace servicio rendido a Dios y ahora ya no será recitada por un solo lector, sino por toda la comunidad. De este modo, concluye de Vogüé: "La salmodia pierde todo su significado de Palabra dirigida a los hombres, para aparecer pura y simplemente como una oración que asciende a Dios. Con ella, el Oficio pierde uno de sus componentes esenciales. En lugar de ser a dos tiempos —audición y respuesta—, no será más que una recitación ininterrumpida en la que la voz del hombre y de Dios se confunden en un solo clamor. La Palabra Divina no resuena ya como un mensaje distinto, previo a la oración" (*Ibid.*, p. 208).

²⁸ M. A. Fiorito S. J., "Lectura de la Escritura y Oración Ignaciana" *Boletín de Espiritualidad*, Nº 100, 1986, p. 3.

como fue el caso de S. Antonio cuando escuchó aquel texto del Evangelio de San Mateo, recordado más arriba. Por lo general el “texto” se hace “palabra” en el medio divino de la meditación y oración, lo cual exige el concurso tanto de la acción humana como de la asistencia del Espíritu. Para sacarle fruto al “texto” es preciso “saborearlo”, “rumiarlo”, “gustarlo” de tal manera que en este ejercicio entre con la ayuda del Espíritu todo el hombre: “el cuerpo, porque los labios pronuncian —o mastican— repetidamente el mismo texto; la memoria, que lo retiene; la inteligencia o entendimiento, que se esfuerza por penetrar la profundidad de su significado; la voluntad, que se propone llevarlo a la práctica, mezclando, en un solo ‘ejercicio’, lo vocal con lo mental”²⁹. San Gregorio sintetiza estas consideraciones cuando dice:

“¡Oh, cuán admirable es la profundidad de la palabra de Dios! ¡Qué gusto da fijar en ella nuestra atención! ¡Qué placer penetrar sus secretos teniendo por guía la gracia! Cuantas veces las desentrañamos discuriendo, ¡qué otra cosa hacemos sino introducirnos en la umbría de una selva para, al refrigerio suyo, resguardarnos de los ardores de este siglo? Leyéndola, allí entresacamos hierbas frondosísimas de sentencias y, meditando, las rumiamos”³⁰.

Y Casiano dirá:

²⁹ M. A. Fiorito S.J., “La Lectio Divina”, *Boletín de Espiritualidad*, Nº 114, 1988, p. 6.

³⁰ San Gregorio, “Homilias sobre Ezequiel”, L. 1, Homilía 6, en *Obras de San Gregorio Magno*, B.A.C., Madrid, 1958, p. 276. Más adelante en la Homilía X, San Gregorio dirá que “la Sagrada Escritura es comida y bebida”. Y eso de un modo distinto, “pues en las cosas más oscuras, que no pueden entenderse si no son expuestas, la Sagrada Escritura es comida, porque lo que se expone para que sea entendido es como que se mastica para ser deglutido; pero en las cosas más claras es bebida, pues la bebida se deglute sin masticar...” (*Ibid.*, p. 343). San Jerónimo al hablar de la Escritura empleará otra imagen gustativa en su carta al presbítero Paulino: “Oye, pues, compañero mío en el servicio de Dios, amigo y hermano; escúchame un poco y te diré por qué sendas hayas de andar en las Santas Escrituras. Todo lo que leemos en los libros divinos brilla ciertamente y esplende aún en su corteza; pero mucho más dulce en su médula. El que quiera comer el fruto de la nuez debe romper el cascarón” (Carta 58 a Paulino Presbítero, en *Cartas a San Jerónimo*, op. cit., Vol. II, p. 515). Imagen que nos remite a lo que dijimos más arriba sobre el sentido histórico y el sentido espiritual de la Escritura (Cfr. nota 15). Gregorio dirá que “el libro de la Sagrada Escritura está escrito por dentro alegóricamente y por fuera históricamente; por dentro, en sentido espiritual, y por fuera, en el sentido corriente y llano de la letra, cual corresponde a los todavía débiles...” (Homilias sobre Ezequiel, Libro 1, Hom. 9, n. 30, en *Obras*, op. cit., p. 339).

“Esfuérzate por todos los medios posibles para aplicarte asiduamente, constantemente, a la lectura espiritual, hasta que esta meditacin continua acabe de imbuir e impregnar tu mente, formándola, por decirlo así, a su imagen. Ella hará de tu alma, en cierto modo, un arca de la alianza, encerrando en ella las dos tablas de piedra, es decir, la firmeza de uno y otro Testamento. La hará vaso de oro, que es símbolo de una memoria pura y sin mancha, que conservará para siempre el tesoro escondido del maná, o sea la eterna y celeste dulzura de los pensamientos espirituales y del pan de los ángeles. La hará, en fin, vara de Aarón, esto es, estandarte de la cruz, índice de la salvación de nuestro soberano y verdadero Pontífice Jesucristo, recuerdo indeleble de las cosas inmortales. Cristo, en efecto, es la vara que, nacida de la raíz de Jesé, torna a vivir después de su muerte con una vida más pujante”³¹.

5. Los sentidos patristicos de la Escritura

Esta riqueza de la Sagrada Escritura comprende varios niveles, que tienen que ser recorridos por el fiel, que quiere ascender hasta los más grandes Misterios. Es aquí donde la “Lectio Divina”, que es meditación y oración, engarza con la contemplación de los Divinos Misterios y con la doctrina de los diversos sentidos de la Escritura. Habíamos visto que para Casiano la vida espiritual, además de ser ciencia práctica, se constituía con la ciencia teórica. Esta ciencia teórica versaba sobre la apropiación de los sentidos de la Escritura. Se dividía en dos partes según eran los sentidos posibles de la Escritura, el sentido histórico y el sentido espiritual. Para Casiano y luego para toda la tradición medieval este sentido espiritual se despliega a su vez en tres sentidos, el alegórico, el anagógico y el topológico. La apropiación de estos sentidos estaba ligada a la búsqueda de la perfección espiritual e íntimamente unida a la lectura de la Escritura divina. He aquí como lo presenta Casiano:

“La *πρακτική* (práctica) —lo hemos dicho más arriba— se divide en muchas profesiones y estados. En cambio, la *θεωρητική* (teórica) se divide en dos partes, es decir, la *interpretación histórica* y la *inteligencia espiritual*. De ahí que Salomón después de haber ponderado la gracia multiforme que tiene la Iglesia, añade: ‘Todos los que en ella habitan tienen dos vestidos’. La *ciencia espiritual*, a su

³¹ J. Casiano, *Colaciones*, Vol. II, Col. XIV, op. cit., p. 104.

vez comprende tres géneros: la *tropología*, la *alegoría* y la *anagogía*. De ellas se ha dicho en los Proverbios: 'Escribe para ti sobre tu corazón estas cosas de tres maneras'. La *historia* tiene por objeto el conocimiento de los hechos pasados y visibles. El Apóstol da un ejemplo de ello, cuando dice: 'Escrito está que Abraham tuvo dos hijos: uno de la esclava y otro de la libre. El de la esclava nació según al carne; el de la libre, por promesa de Dios' (Gal. 4, 22-23). Lo que sigue se refiere a la *alegoría*, por cuanto se habla de cosas realmente pasadas que prefiguraran otro misterio. Y así dice: 'Estas dos mujeres son dos testamentos: el uno que procede del monte Sinaí, engendra para la servidumbre. Esta es Agar. El monte Sinaí se halla en Arabia, y corresponde a la Jerusalén actual, que es, en efecto, esclava con sus hijos' (Gal. 4, 24-25). La *anagogía* se eleva de los misterios espirituales a los secretos del cielo, más augustos y sublimes. Se halla expresada en lo que San Pablo agrega inmediatamente: 'Pero la Jerusalén de arriba es libre, ésa es nuestra madre, pues está escrito: Alégrate, estéril, que no pares; prorumpes en gritos, tú, que no conoces los dolores del parto, porque más serán los hijos de la abandonada, que los hijos de la que tiene marido' (Gal. 4, 26-27). En cuanto a la *tropología*, es una explicación moral, en orden a enmendar la vida y corregir los principios de conducta personal"³².

Ahora bien esta pedagogía, que iba de la ciencia práctica a la ciencia teórica y que se expresaba vitalmente en la profundización de los sentidos de la Escritura a partir de su lectura y de su frecuentación meditativa, orante y contemplativa, no fue en los tiempos patrísticos un privilegio exclusivo de la vida monástica, sino que estaba abierta a todo el pueblo de Dios.

6. La Palabra de Dios al alcance del pueblo

En la época patrística el pueblo se acostumbró a tomar con-

³² J. Casiano, *Ibid.*, p. 95. En este densísimo texto Casiano recoge toda la vasta y riquísima tradición anterior, al mismo tiempo que le da una nueva forma de sistematización de los sentidos de la Escritura, que hará gran fortuna, en el Medioevo, en la así llamada doctrina de los cuatro sentidos. Y esta ciencia espiritual de los sentidos escriturarios no es para Casiano un asunto de eruditos, sino pertenece, con propiedad, al pueblo humilde de Dios: "La ciencia verdadera, la ciencia espiritual, dista tanto de esa erudición profana que se mancilla con la sordidez de los vicios de la carne, que la hemos visto aflorar maravillosamente en los labios de hombres, que carecían en absoluto del don de palabra y eran casi analfabetos" (J. Casiano, *Ibid.*, p. 119, el subrayado es nuestro).

tacto con la Palabra de Dios tanto en la Liturgia, donde escuchaba la Palabra de Dios a través de su proclamación y posterior explicitación en las homilias, como también por la lectura personal y familiar, que cada fiel podía hacer al estar en contacto directo con los textos Sagrados. San Juan Crisóstomo ejemplifica ambas situaciones al comienzo de una de sus homilias dichas al pueblo:

"A muchos les oigo decir: 'Mientras estamos en la Iglesia escuchando la Palabra de Dios, nos sentimos recogidos; pero apenas salimos de allí, el fuego se apaga y nos volvemos otros'. ¿Qué pudiéramos, pues, hacer para que esto no suceda? Consideremos la causa por qué sucede. ¿De dónde, pues, nos viene tan grande cambio? Este cambio nos viene de que no empleamos el tiempo en lo que conviene, de que fomentamos el trato de hombres perversos. Al retirarnos de la reunión litúrgica, no debiéramos arrojarnos inmediatamente a cosas que no condicen con ella, sino tomar, apenas llegados a casa, *el Libro santo en nuestras manos y convidar a nuestras mujeres e hijos a tomar parte en el fruto de lo que se nos ha dicho*. Sólo entonces debiéramos poner mano en los asuntos de la vida"³³.

En la abundante correspondencia de los Padres de la Iglesia con sus fieles, muchos de ellos laicos, puede comprobarse también con cuánto ardor y celo aconsejan la lectura y meditación asidua de la Sagrada Escritura. Así San Jerónimo le recomendará a Salvina, que había quedado viuda, el tener siempre entre sus manos la "Lectio Divina"³⁴. Incluso los más pobres y analfabe-

³³ San Juan Crisóstomo, "Homilias sobre San Mateo", Hom. 5, 1, en *Obras de San Juan Crisóstomo*, Vol. 1, B.A.C., Madrid, 1955, pp. 86-87. El subrayado es nuestro.

³⁴ "Ten siempre en tus manos la lectura divina y sea tan frecuente tu oración, que por este escudo sean repelidas todas las saetas de pensamientos, con que suele ser combatida la mocedad" ("Carta a Salvina", N^o 79, 9, en *Cartas de San Jerónimo*, op. cit., Vol. I, p. 793). Del mismo modo Jerónimo le recomendaba a Celantia, noble esposa cristiana casi con las mismas palabras: "Que estén siempre en tus manos las divinas Escrituras y continuamente les des vueltas en tu espíritu" ("Carta a Celantia", N^o 148, 14, *Ibid.*, p. 833). Y en la misma carta un poco más adelante Jerónimo le da este oportuno consejo: "Lleva de tal manera la solicitud de tu casa, que des también alguna vacación a tu alma. Escoge un lugar oportuno y un tanto apartado del estruendo de tu familia. Acógete a él como a un puerto, como quien sale de una gran tormenta de preocupaciones. Calma con la tranquilidad del retiro las olas de los pensamientos que excitan los asuntos de fuera. Pon allí tanto empeño y fervor en la lectura divina, succédanse tan frecuentemente tus oraciones, sea tan firme y denso el pensamiento de la vida futura, que fácilmente compenses con esta vacación todas

tos llegaban a apropiarse de los bienes divinos contenidos en la Sagrada Escritura como San Gregorio Magno cuenta del mendigo Sérvulo:

“En el pórtico que se encuentra yendo a la Iglesia de San Clemente, hubo un hombre, llamado Sérvulo, a quien habéis conocido muchos de vosotros como yo; era pobre en bienes y rico en méritos, y a quien tenía inutilizado un largo y penoso padecimiento; porque desde su nacimiento hasta el fin de su vida estuvo paralítico. ¿Qué necesidad hay de que os diga que no podía permanecer en pie? Nunca pudo levantarse en su camilla para sentarse; tampoco podía llevar su mano a su boca, ni volverse de un lado a otro. Tenía a su lado a su madre y hermano para su servicio, y todo lo que podía recibir de limosna lo distribuía por mano de ellos entre los pobres. *Jamás aprendió a leer, pero se había comprado los libros de la Sagrada Escritura, y dando hospitalidad en su casa a algunos religiosos, se los hacía leer para escuchar su lectura; y así llegó a conocer completamente la Sagrada Escritura, en cuanto era posible a su capacidad porque, como hemos dicho antes, no había aprendido a leer*”³⁵.

No debemos creer, sin embargo, que este ejemplo estaba generalizado al común del pueblo. Ya en los tiempos patrísticos se detectan signos que indican la presencia de tendencias que comenzaban a desafectar al pueblo de la frecuentación y apropiación de la Palabra de Dios y a hacerla a ésta, más bien, un patrimonio del ideal monástico, tal como sucederá luego, lamentablemente, al declinar la época patrística y promediar la medieval. Un buen testimonio de estas tendencias nos lo trae San Juan Crisóstomo en una de sus homilias al pueblos sobre el evangelio de San Mateo donde después de fustigar la superficialidad reinante en el pensar y en el decir, agrega:

“Porque ¿quién de vosotros, decidme por favor, de los que estáis aquí de pie sería capaz, si se le preguntara, de repetir un salmo u otro cualquier pasaje de las Escrituras? Nadie en absoluto. Y no es esto lo peor. Los que tan decaídos estáis para lo espiritual, sois más ardientes que

las ocupaciones del tiempo restante. No te digo esto porque intente retraerte de los tuyos; lo que intento más bien es que allí aprendas y allí medites cómo hayas de portarte con los tuyos” (*Ibid.*, pp. 842-843).

³⁵ San Gregorio Magno, *Las parábolas del Evangelio*, Nebli, Edic. Rialp, Madrid, 1957, p. 98. El subrayado es nuestro.

el fuego para lo satánico. En efecto, si se os preguntara sobre esos cantos diabólicos, sobre esas melodías deshoonestas y disolutas, hallaríamos muchos que se las saben al dedillo y que las repetirían de mil amores. ¿Qué excusa podéis alegar contra estos reproches? —*Yo no soy monje— me contestará alguno— sino que tengo mujer e hijos y he de cuidar de mi casa—*. Pues justamente lo que lo ha hechado todo a perder es que penséis que la lectura de las divinas Escrituras conviene sólo a los monjes, cuando a vosotros os es más necesaria que a ellos. A los que se revuelven en medio del mundo, a los que día tras día reciben heridas, a ésos más que a nadie son necesarias las medicinas. Así, peor que no leer las Escrituras, es pensar que su lectura es cosa ociosa. Tal excusa es de satánica malicia”³⁶.

Es indudable que la vida monástica preservó como ninguna otra institución el espíritu y la práctica de la “Lectio Divina”. Muchas de las instituciones monásticas de Oriente como de Occidente fueron insertando en sus propias legislaciones o reglas, los lugares, tiempos y demás ordenaciones, que estipulaban su espíritu y práctica³⁷. Pero también es indudable que los “tiempos bárbaros”, que sobrevinieron a la Iglesia a partir del siglo V, implicaron si no bien una renuncia al anuncio evangélico, ya que todas las naciones bárbaras que asolaron Europa fueron evangelizadas, sin embargo, ya no lo fueron con la misma profundidad con que lo hicieron las Iglesias de los primeros siglos del Cristianismo. Esto hizo que los hábitos adquiridos por el pueblo cristiano de estar a la “escucha” de la Palabra de Dios y de

³⁶ San Juan Crisóstomo, “Homilias sobre San Mateo”, Hom. 2, 5, op. cit., pp. 35-36. El subrayado es nuestro. Una queja semejante le expresaba San Gregorio Magno a su hijo espiritual Teodoro, médico del Emperador: “Tengo que dirigirte una queja, ilustre hijo Teodoro. Recibiste gratuitamente de la Santísima Trinidad la inteligencia y los bienes temporales, la misericordia y el amor, pero, estás constantemente inmerso en los asuntos materiales, obligado a frecuentes viajes y dejas de leer diariamente las palabras de tu Redentor. ¿No es la Sagrada Escritura una carta del Dios todopoderoso a su criatura? Si te alejaras por un tiempo del Emperador y recibieras de él una carta no descansarías ni dormirías hasta después de leer lo que te había escrito un emperador de la tierra. El Emperador del cielo, el Señor de los hombres y de los ángeles, te ha dirigido una carta en al que se refiere a tu vida, y tú no te ocupas de leerla con fervor. Aplícate, te lo ruego, a meditar cada día las palabras de tu Creador. Aprende a conocer el corazón de Dios en las palabras de Dios” (San Gregorio Magno, carta Nº 60, 10, texto citado por B. Olivera, “La tradición de la Lectio Divina”, en *Cuadernos Monásticos*, Nº 57, 1981, p. 186).

³⁷ Cfr. “Lectio Divina et Lecture Spirituelle”, *Dict. de Spirit.*, LIX-LX, op. cit., pp. 478-481.

aplicarse a la "lectura" de los textos sagrados se resquebrajaran o se recluyeran en los Monasterios lejos del siglo.

7. El surgimiento de la "quaestio" frente a la "lectio" en el Medioevo

En la Alta Edad Media al reagruparse el Pueblo de Dios bajo la cristiandad imperial en nuevas formas de convivencia se produce otro fenómeno, que no dejará de alterar la relación del fiel con la Sagrada Escritura. La aparición del "pensar" produce un desplazamiento del rol principal y central que hasta ese momento tenía la Sagrada Escritura. La "vida teórica" ya no es la contemplación de los misterios contenidos en la Sagrada Escritura, sino un conocimiento articulado por principios y normas que se surte de variados contenidos, uno de los cuales, es la Sagrada Escritura. La Sagrada Escritura de fuente de "piedad" se convierte para muchos en fuente de "argumentación". Se produce una primera confrontación entre la "teología monástica", basada en el dato positivo y central de las Sagradas Escrituras, y la "teología escolástica", que ponía su fuerte en la argumentación racional de las verdades reveladas y creídas por la Iglesia, tal como han sido recogidas por la Tradición, la Escritura y sostenidas unánimemente por el Magisterio. Ante el medio monástico, cerrado sobre sí, se levanta el medio escolar, más abierto al mundo y a las problemáticas, que le presenta la ciencia profana en búsqueda de nuevos quehaceres y fundamentaciones. Todavía no se trata del debate de la fe y razón, tal como lo emprenderá el mundo moderno, sino el de la articulación de la fe con la razón dentro de un mundo medieval que mantena su opción por la trascendencia del Dios de la Revelación cristiana y que trataba de conjugarla con las estructuras de su propio mundo. Hasta el siglo XII puede decirse que la formación monástica sigue el ciclo básico del Trivium (gramática, retórica y dialéctica) y el Quatrivium (geometría, aritmética, astronomía y música) y la formación teológica está dirigida a comentarle al monje los sentidos de la Escritura. Recién en el siglo XIII se nota un desplazamiento de los monjes hacia los medios escolares, instalados en las ciudades, donde instalan sus propios colegios y donde proceden a actualizar sus programas de estudios, en los que introducen una mayor proporción de ciencias profanas o propedéuticas a los estudios de Teología³⁸. Sin embargo el Monacato no perdió la riquísima herencia de la "Lectio Divina", que recibiera de los Padres y de

³⁸ Cfr. F. Vandebroucke, "La Lectio Divina del siglo XI al XIV", *Cuadernos Monásticos*, 73-74 (1985), pp. 186-205.

los Monjes del desierto. Esto hizo que aún la misma Teología pudiera hacerse a partir o como fruto de la "Lectio Divina" y no meramente a partir de bases racionalizadas, como lo muestra suficientemente el ejemplo de San Anselmo de Cantorbery³⁹. Los autores monásticos de obras de Espiritualidad o de Teología siempre partirán de la Sagrada Escritura y de la lectura hecha oración, que brota de ella, y donde la ciencia misma confluye con la mística, como lo mostraron en sus obras un Guillermo de Saint-Thierry o un San Bernardo, que no por nada se opuso a Pedro Abelardo, que intentaba subordinar la fe a la razón⁴⁰. Fue así que el Medioevo alcanzó una madurez como nunca antes había sido alcanzada en lo que respecta a la sistematización de los sentidos de la Escritura.

8. Los sentidos medievales de la Escritura

La forma medieval de leer la Escritura será fundamentalmente la misma que la forma patrística en cuanto ambas distinguen entre el sentido histórico-literal y el sentido espiritual, donde este último se subdivide a su vez en los sentidos alegórico, tropológico y anagógico. El medioevo sostendrá, pues, el cuádruple sentido de la Escritura⁴¹. Pero la pedagogía espiritual de esta práctica tendrá sus variaciones según los autores. Entre los Padres como San Ambrosio el orden era "historiam, mores, mysterium"⁴². Por su parte San Agustín antes de llegar a gustar "el vino de los misterios" recomendaba probar primero "la leche de la exhortación moral"⁴³. En general en la época patrística se recomendaba asegurar la "vida activa", al decir de Casiano, antes que internarse en la "vida teórica" o contemplativa, o como ya lo decía San Hilario, que no era primero "Beati scrutantes testimonia Dei", sino "Beati immaculati in via"⁴⁴. Algunos en la época medieval sistematizaron estos pasos como Pedro Lombardo o Alan de Lille. Ellos proponían niveles de lectura según el grado alcanzado en la vida espiritual u otros modos más "escolásticos" de ordenar los sentidos de la Escritura en la que abundaba la "sistematización", pero donde faltaba el "espíritu"⁴⁵.

³⁹ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 195-196.

⁴¹ Cfr. H. De Lubac, *Exégèse Médiévale*, Vol. II, p. 415 y ss.

⁴² San Ambrosio, In Luc. PL, XV, 1603 C.

⁴³ Citado por H. De Lubac en *Exégèse Médiévale*, Vol. II, p. 411.

⁴⁴ San Hilario de Poitiers, In Ps. CXVIII, s. 1, n. 1 (PL, IX, 504 AB).

⁴⁵ Así Pedro Lombardo proponía el "sentido histórico" a los "incipientibus", el "sentido moral" a los "proficientibus" y el "sentido místico" a los "perficientibus" en una secuencia parecida a la propuesta por Orígenes (Cfr. arriba nota 15). Por su parte Alan de Lille sostiene que el

Más allá de estas exageraciones no hay duda que el medioevo conservó un aprecio muy grande por cada uno de los sentidos de la Escritura. Los autores medievales nunca despreciaron el sentido histórico, por más que él tuviera que ser sobrepasado⁴⁶. La alegoría, por su parte, no pretendía propiamente llevar a la fe, sino que fundada en la fe buscaba, siguiendo a San Agustín, la “inteligencia de la fe”, que alcanzaba su culminación en las Escrituras al comprender a Cristo como unidad de los dos Testamentos⁴⁷. La tropología era otra de las dimensiones que nunca pasó inadvertida en la interpretación de la Escritura. Es verdad que se pedía la vida moral como una condición para pasar a la contemplación de los misterios divinos, pero no debe interpretar-

alimento de la Palabra de Dios debe impartirse gradualmente según la condición del hombre. Así a los “minoribus” debe proporcionárseles la “lac historiae”, a los “mediocribus” la “mel tropologiae” y a los “majoribus” el “solidus panis alegoriae”. Estas y otras sistematizaciones aún más rígidas y artificiales como aquella que intentaba vincular el sentido histórico y moral sólo con el prójimo y el sentido alegórico y anagógico sólo con Dios, pueden verse en la obra ya citada por H. De Lubac, Vol. II, pp. 413-415.

⁴⁶ Cfr. H. De Lubac, op. cit., Vol. II, cap. VII, “Le fondement de l'Histoire”, pp. 425-487.

⁴⁷ Cfr. H. De Lubac, *Ibid.*, cap. VIII, “L'Allegorie, sens de la foi”, pp. 489-548. De Lubac muestra muy bien cómo la alegoría cristiana no es como la antigua un mero “tropo” literario. La alegoría debe encontrársela no tanto en el “texto”, cuanto en las “realidades” y en los “acontecimientos” a los que el “texto” alude. El objeto de la alegoría no es otro que el de Cristo y la Iglesia. Los acontecimientos del Antiguo Testamento prefiguran, son “tipo”, de los acontecimientos portadores de la plenitud de gracia que caracterizan al Nuevo Testamento. La alegoría al mostrar la vinculación entre los dos Testamentos, conduce a Cristo que es su lazo. Ahora bien, esta misma relación exige la fe en Cristo a fin de poder reconocerlo. Por eso debe decirse que la alegoría no lleva a la fe, sino que fundada en la fe edifica la fe. Gregorio Magno dirá “allegoria fidem aedificat” (“Homilías sobre los Evangelios”, Libro II, Hom. 20, 1 en *Obras*, op. cit., p. 769) y Alejandro de Cantorbery dirá de un modo semejante que ella es “fidei instructio” (cfr. PL, CLIX, 708 A). Por todo esto se ve qué peligroso es pasar rápidamente por este sentido alegórico de la Escritura y qué conveniente es saber detenerse con gusto espiritual en este sentido a fin de profundizar el sentido de la fe, al que nos despierta la contemplación de los Misterios divinos. Esta profundización tendrá importancia decisiva con el compromiso de la fe en la vida práctica. También habrá que tener cuidado en no empalidecer la vinculación del sentido histórico con el sentido alegórico. El mismo Gregorio Magno en sus “Homilías sobre el Evangelio” lo recordaba: “En las palabras de la Sagrada Escritura debe, ante todo, hermanos carísimos, mantenerse la verdad histórica, y después debe averiguarse el sentido espiritual mediante la inteligencia de la alegoría; pues fácilmente se comprende el sentido de la alegoría cuando se apoya en la raíz de la verdad histórica” (*Ibid.*, p. 769). Esta vinculación de lo alegórico con lo histórico evita caer en la hipérbole alegorista de influjo platónico de la que no estuvieron indemnes algunos exponentes de la tradición cristiana.

se esa condición como un mero voluntarismo de la virtud o de las obras, que anteceden a la fe. Por el contrario esa vida moral que se exigía era ya la respuesta a la adhesión fiducial propia de la conversión y del cambio de vida que exige la aproximación a Cristo, pues como se decía “non, enim, virtutibus venit ad fidem, sed fide pergitur ad virtutes”⁴⁸. Ahora bien la “tropología” en su tradición cristiana fue asumiendo como dos formas⁴⁹. Una de ellas la podremos denominar simplemente “moral” por cuanto se contenta con recoger en la Sagrada Escritura un florilegio de “ejemplos morales”, como son, por ejemplo, las actitudes de fe en Abraham, la paciencia en Job, la humildad en David, etc., y que luego pueden servir de ejemplo para el Pueblo de Dios. La otra de las formas es propiamente “mística” en cuanto trata de incorporar un comportamiento, que le corresponde alegóricamente a Cristo y a la Iglesia. A este nivel la “tropología” desarrolla el Misterio de Cristo y de la Iglesia, que debe ser asumido por cada miembro bajo la moción del Espíritu y en la misma encrucijada histórica que le toca vivir. Puede decirse que recién cuando se llega a este nivel la Escritura se convierte para el fiel en “Palabra de Dios”. Este sentido “tropológico” es el que está más ligado a los desafíos de la historia, al “texto” de los acontecimientos de los que es protagonista el mismo fiel. Pero el sentido espiritual también guarda un cuarto sentido y que se puede distinguir de este sentido moral o “tropológico”. Es el sentido “anagógico”⁵⁰. El sentido alegórico edificaba a la fe y mostraba los misterios de Cristo y de la Iglesia, su esposa, presentes en las Escrituras

⁴⁸ Cfr. Rabano Mauro, *De Univ.*, libro XIV, cap. XXII (PL, CXI, 398 D).

⁴⁹ Cfr. H. De Lubac, *Ibid.*, cap. IX, “La Tropologie mystique”, pp. 549-620. El sentido inicial de “tropología” no aludía a un sentido moral. Estaba más bien ligado a una “figura”, a un “cambio” del lenguaje, por el que se designa a las cosas en estrecha relación a lo que hoy llamamos lenguaje metafórico. La tradición cristiana utilizó este sentido traslaticio para designar la conversión moral o sentido moral de la Escritura. Los dos grandes maestros del sentido “tropológico” son Orígenes y Gregorio Magno (Cfr. De Lubac, op. cit., p. 558). La exégesis monástica llevará a acentuar la diferencia entre mundo y claustro. Para esta exégesis el sentido tropológico representará la actualización de la vida cristiana, que halla su perfección en el claustro. Los Padres por su parte, habían preferido mantener la tensión entre mundo e Iglesia, y no la de mundo y claustro. Un autor que recupera esta dimensión tropológica y la une místicamente a la alegoría es San Bernardo en la Edad Media. Habitualmente en la interpretación de la Escritura él pasa del alma a la Iglesia y viceversa. Por eso San Bernardo reactualiza las exégesis de Orígenes y Gregorio (cfr. De Lubac, op. cit., p. 586), y se lo ha llamado con razón el “último de los Padres de la Iglesia”.

⁵⁰ Cfr. H. De Lubac, *Ibid.*, cap. X, “Anagogie et Eschatologie”, pp. 621-681.

Santas. El sentido tropológico edificaba la caridad y mostraba el camino de la virtud, que debe abrazar el corazón creyente que se adhiere a los misterios revelados. El sentido anagógico, finalmente, edifica la esperanza al mostrar las realidades últimas y escatológicas prometidas a todos aquellos que permanecen fieles⁵¹. Y así como había dos tropologías habrá también dos anagogías. Una más “objetiva” vinculada a la exposición de los misterios de la vida futura y que se confunde con lo que la dogmática cristiana llama escatología. La otra más “subjctiva” porque trata de la apropiación “hic et nunc” por parte de los fieles de esos bienes futuros. Apropiación que alcanzará su propia perfección sólo en la “patria”, porque sólo allí los misterios definitivos podrán ser contemplados “sine lectione, sine litteris”⁵².

⁵¹ Así los cuatro sentidos de la Escritura describen un único itinerario espiritual, que lleva a la unión mística. Un hermoso testimonio de este proceso lo da Alejandro de Cantorbery, monje benedictino del siglo XII, que al comentar el versículo del Cantar de los Cantares, I, 4: “me introdujo en la bodega”, interpreta que el Esposo introduce al fiel en la bodega de la Escritura Santa y le hace gustar sucesivamente vinos más gustosos, según fueren las bordalesas o sentidos escriturarios que se le presentan a su experiencia: “En esta bodega se encuentran cuatro bordalesas (dolia) llenas de meliflua dulcedumbre, cuyos nombres son: simple historia, alegoría, moralidad, anagogía, esto es, inteligencia que tiende a las cosas superiores. Estas bordalesas se hallan ciertamente ordenadas: en primer lugar se halla junto a la puerta de la Escritura Santa la simple historia; luego la alegoría, después la moralidad; finalmente como en ángulo se halla la anagogía, esto es, la contemplación. Muy dulce bebida es la historia; pero más dulce es en la alegoría; dulcísima, empero, en la moralidad; incomparablemente mucho más dulce en la anagogía... La bebida que está contenida en la primera bordalesa son los ejemplos y gestas de los santos. Al aplicarnos a ellos, nuestras almas beben en cierto modo una gran dulcedumbre. En la segunda bordalesa, esto es en la alegoría, está la instrucción de la fe (fidei instructio); pues por la alegoría somos instruidos en la fe y somos imbuidos en el hombre interior por el sabor de una admirada suavidad. En la tercera bordalesa, esto es, en la moralidad, está la composición de las costumbres; pues por el sentido moral (per moralitatem) componemos nuestras costumbres (mores), y como restaurados por bebida de admirable dulcedumbre, nos manifestamos contentos y amables a nuestros prójimos. La bebida que está contenida en la cuarta bordalesa, aquélla que está en el ángulo, esto es en la anagogía, es cierto afecto suavísimo del divino amor, por cuya inefable dulcedumbre, cuando nuestra alma se restaura, en cierto modo se une a la misma suma divinidad. Por tanto cuando este bodeguero (cellarius) introduce a algunos en su bodega, esto es, en la Santa Escritura, del modo que dijimos anteriormente, les da a ellos de beber; a los más simples y rudos en la fe, y su amor les suele dar de beber de la primera bordalesa, esto es de la historia; a los más capaces les hace gustar de la alegoría, a los más perfectos de la moralidad, y a los perfectísimos, finalmente, de la anagogía, esto es de la contemplación” (PL, CLIX, 707-708, citado por H. De Lubac, op. cit., p. 637, la traducción es nuestra).

⁵² El texto completo de Agustín se refiere a la Jerusalén celestial, a la “patria” del cielo: “Allí todos son justos y santos, que gozan del Verbo

9. La “Lectio Divina” en el medioevo

Con la entrada en la edad media las grandes órdenes contemplativas como los benedictinos, cistercienses, canónigos y cartujos, siguiendo la tradición monástica, incorporaron la “Lectio Divina” junto al trabajo y al oficio divino según modalidades propias a cada una de esas familias religiosas. Ya a comienzos del siglo XII Guillermo de Saint-Thierry en su famosa “carta de oro” dedicada a los novicios de la cartuja de Mont-Dieu, expone con singular maestría los fundamentos ascéticos y místicos de la vida monástica y de los que no podía estar ausente esta referencia a la “Lectio Divina”:

“Las Escrituras han de leerse y entenderse con el mismo espíritu con que fueron escritas. Nunca podrá llegarse al sentido íntimo de San Pablo, mientras uno no logre imbuirse de su espíritu por medio de una lectura colmada de buena intención y de una meditación asidua. Nunca llegarás a entender a David, si tu experiencia no se halla transida del mismo afecto, que domina en los salmos. Y así podría decirse de todos los demás libros. En toda Escritura hay entre su estudio y su simple lectura tanta distancia como entre la amistad y la hospitalidad, entre el trato afectuoso y el saludo casual. Por eso en la lectura diaria se ha de procurar que quede siempre algo en el fondo de la memoria, para que, bien asimilado, sea, a la mera evocación de su recuerdo, frecuentemente rumiado; un pasaje que convenga a nuestra vocación, vigorice nuestros deseos y mueva el ánimo, para que así no se detenga en vanos y extraños pensamientos. La lectura ha de engendrar el afecto y formar la oración, que aunque interrumpe la lectura, no la interrumpe de tal modo que la impida, sino que más

o Palabra de Dios sin lectura y sin letras. Lo que se escribió en papiro para nosotros, ellos lo ven en el rostro de Dios. ¡Qué patria! Es la gran patria; desdichados son los que peregrinan lejos de ella” (San Agustín, “Enarraciones sobre los Salmos”, Ps. 119, 6, en *Obras de San Agustín*, Vol. XXII, B.A.C., Madrid, 1967, p. 215). Agustín sostiene que el desprenderse de la Escritura será posible sólo en la “patria”, no en la “vía” de este peregrinar humano. Sin embargo la influencia del Pseudo-Dionisio llevará a desvincular la anagogía de la Escritura. Se acentuará tanto el momento místico del “ahora” que no quedará nada o casi nada para el futuro escatológico. El pensamiento dialéctico de un Abelardo al adentrarse en lo teológico prácticamente eliminará también el ámbito de lo escatológico. Todo ello influirá en la Teología, que se independizará cada vez más de la Escritura y de sus diversos sentidos de interpretación (Cfr. De Lubac, op. cit., pp. 640-641).

bien esa oración sirve para purificar el ánimo en orden a comprender mejor la lectura. La lectura se pone así al servicio de la intención. Si verdaderamente el lector busca a Dios en la lectura, todo cuanto lea le ayudará a ello, y la comprensión del lector cautivará y pondrá en servidumbre toda inteligencia de la lectura en obsequio de Cristo. Si la comprensión del lector lo lleva a otra cosa, entonces llevará a todas las cosas detrás de sí mismo; y nada por santo y piadoso que sea encontrará en las Escrituras que, por vanagloria o por vana inteligencia, no le sirva de apoyo a su malicia o vanidad. Al leer las Escrituras siempre se ha de tener presente que el principio de la sabiduría es el temor de Dios, a fin de que en primer lugar se afirme en ello la intención del lector, de ello proceda y se ordene la inteligencia o comprensión de toda lectura”⁵³.

El fin de la “Lectio Divina” será siempre la de buscar el gusto espiritual que une a Dios. De ahí la íntima vinculación de la lectura con la oración y la contemplación, cuidando de que ella no se convierta en un simple estudio⁵⁴. En vista de ello muchos austores medievales intentan sistematizar los pasos de la “Lectio Divina”, de modo semejante a como se había procedido con los diversos sentidos de la Escritura. Uno de los autores espirituales, que mejor sintetizó esos pasos fue Guigo II, el cartujo, en su obra “Escala de los Monjes”, escrita a mediados del siglo XII. He aquí su testimonio:

“Un día durante el trabajo manual, comencé a pensar en el ejercicio espiritual del hombre, y de repente se ofrecieron a mi reflexión cuatro grados espirituales: lectura, meditación, oración, contemplación. Esta es la escala de los monjes, que los eleva de la tierra al cielo... La lectura es la consideración cuidadosa de las escrituras con empeño animoso. La meditación es una operación estudiosa de la mente, que investiga la noticia de una verdad oculta con la ayuda de la propia razón. La oración es una intención devota del corazón hacia Dios a fin de remover los males

⁵³ Guillermo de Saint-Thierry, *Carta de oro*, Studium, Madrid, 1968, p. 85.

⁵⁴ Un autor que presenta muy bien este cuidado es Arnaldo de Boheries quien en su “Espejo de los Monjes” dice: “Después de la lectura se debe orar; y si se accede a leer, no se busque tanto la ciencia como el sabor (non tam scientiam quam saporem). Pues la Sagrada Escritura es el pozo de Jacob de donde son extraídas las aguas que se derraman en la oración. No siempre se podrá ir al oratorio, pero sí siempre se podrá orar y contemplar en la misma lectura” (PL, 184, 1175 b).

y obtener los bienes. La contemplación es cierta elevación a Dios del alma mantenida sobre sí y que saborea los goces de la dulzura eterna... La lectura busca la dulzura de la vida bienaventurada, la meditación la encuentra, la oración la pide, la contemplación la gusta. La lectura sirve a la boca como un alimento sólido, la meditación lo mastica y lo tritura, la oración adquiere el sabor, la contemplación es la misma dulzura, que deleita y restaura. La lectura está en la corteza, la meditación en la médula, la oración en la súplica del deseo, la contemplación en la delectación de la dulzura adquirida... La lectura se presenta lo primero como si fuera un fundamento y al proporcionarnos una materia nos remite a la meditación. La meditación busca más diligentemente qué cosa debe ser apetecida, y como cavando encuentra un tesoro y lo muestra; pero como no puede captarlo por sí misma, ella nos conduce a la oración. La oración levantándose con todas las fuerzas hacia Dios impetra el tesoro deseable, la suavidad de la contemplación. Al venir ésta remunera el trabajo de las tres primeras; mientras embriaga al alma sedienta con el rocío de la dulzura celeste. La lectura es según un ejercicio exterior, la meditación según una inteligencia interior, la oración según el deseo, la contemplación sobrepasa a todo sentido. El primer grado es el de los que comienzan, el segundo el de los que progresan, el tercero el de los fervientes, el cuarto el de los bienaventurados”⁵⁵.

Ahora bien, así lo subraya la enseñanza de Guigo II, estos pasos están íntimamente concatenados. En particular se enfatiza la necesidad de actualizar el misterio de la Palabra de Dios presente en la lectura de las Sagradas Escrituras por una suficiente asimilación espiritual, donde tanto las potencias humanas de la comprensión como la luz del Espíritu, deben estar presentes y perfectamente compenetradas:

“Estos grados se hallan así concatenados y se sirven unos a otros mediante un auxilio mutuo de manera que los grados precedentes poco o nada aprovechan sin los siguientes, y los siguientes nunca o muy raramente pueden ser adquiridos sin los precedentes. Pues, ¿qué aprovecha ocupar el tiempo en una lectura continua, recorrer la vida y los escritos de los santos, si no es para extraer su jugo por la masticación y rumiación, y lo transportemos transglu-

⁵⁵ Guigo II, el cartujo, *Lettre sur la vie contemplative (L'Échelle des Moines)*, Sources Chrétiennes N° 163, Cerf, Paris, 1980, pp. 83-84; 107-108.

tiéndolo desde la boca hasta lo íntimo del corazón, de tal modo que a partir de estas cosas consideremos diligentemente nuestra situación y procuremos obrar las obras de aquéllos cuyos hechos deseamos leer atentamente?"⁵⁶

La Palabra de Dios busca, pues, su respuesta actualizada en el hombre. Si no se da esa respuesta, la Palabra queda sin cumplimiento. Esa Palabra es para los Padres desde Gregorio hasta San Bernardo no tanto fuente de conocimiento, cuanto medio de salvación y de perfección espiritual. La Biblia, más que libro, es Tabernáculo, lugar de encuentro con Dios, con el Amado, que se halla en lo más íntimo del Santuario, al que uno debe entrar ayudado por su industria y por la gracia divina, como tan bien lo han expresado estos textos de Guigo II. Toda esta sistematización, es preciso advertirlo, lleva a una actualización de la Escritura, donde se privilegia la unión contemplativa con Dios, que es para los medievales como una anticipación de la visión beatífica. De ahí la preminencia de los aspectos gozosos y frutivos, que brotan de ese "conjungere Deo", que posibilita la Escritura, como lugar de encuentro entre Dios y el hombre. Al comienzo de los tiempos modernos surgirán otros modos de expresar la experiencia espiritual, que une el hombre de Dios, dentro de un contexto más activo, que el contemplativo de los medievales, y donde los valores de "servicio divino", de "discernimiento" y de la "acción" adquirirán valores más preponderantes, como lo mostrará, por ejemplo, la mística ignaciana, tal como oportunamente veremos. Para terminar, digamos que la experiencia espiritual de los monjes no será meramente individual, sino que estará marcada por un sello eminentemente eclesial, dado por su dimensión mística, y por su compromiso ético con el prójimo. Dirá Guerrico de Igny: "Es necesario escrutar (las Escrituras) no solamente para extraer de ellas los sentidos místicos, sino también para nutrirse de sus aplicaciones morales"⁵⁷. A su vez este aspecto ético estará siempre embebido en el espíritu de oración y brotará de ella. Para los medievales la lectura no estará desligada de la oración y de la contemplación como lo comenzará a ser en los tiempos modernos. Hugo de Mortagne dirá como buen medieval: "Leyendo, oro, orando contemplo"⁵⁸. Empaparse de los misterios divinos a partir de las Sagradas Escrituras leídas o escuchadas, asimiladas y oradas, es la actitud normal no sólo de los monjes medievales, sino del

⁵⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁷ Guerrico de Igny, *Sermons*, Tome II, Sources Chrétiennes N° 202, Cerf, Paris, 1973, p. 521.

⁵⁸ Citado por J. Leclercq, *La lecture divine*, La Maison-Dieu N° 5, 1946, p. 31.

pueblo todo. La cultura oral de algunos medios no era obstáculo para esta iniciación a la Palabra de Dios. Y ésta será tarea de la cultura medieval, que forjará diversos medios didácticos para transmitir los misterios de la fe.

10. Cultura medieval y Palabra de Dios

La Edad Media comienza aproximadamente hacia el siglo VIII cuando las formas políticas del Imperio Carolingio comienzan a establecerse y cuando la Cristiandad comienza a ser una realidad social, que abarca y asume como matriz a los pueblos bárbaros, que se habían asentado sobre los restos diseminados del Imperio Romano⁵⁹. La Iglesia patristica fue predominantemente urbana. La evangelización de los nuevos pueblos la lleva a nuevos medios rurales donde los monasterios allí instalados comienzan a cumplir una lenta, pero segura obra de evangelización y civilización, que no detendrá su empuje por lo menos hasta el siglo XI, en que ya entran en su plenitud las formas más plenas del cristianismo medieval. El arte románico produce en todo su esplendor la primera gestación propia e importante de esta época. Las formas religiosas adoptarán formas culturales propias de la grandeza imperial carolingia vigente hasta finales del siglo X. En esta época la piedad del pueblo gustará vincularse a imágenes escultóricas de Cristo, de caracteres majestáticos, a semejanza del arte romano-bizantino del siglo V, y que están más ligados a los misterios escatológicos del Apocalipsis, que de los evangelios. Recordemos los pórticos románicos de Vézelay y Chartres en sus representaciones del juicio final. Las imágenes de la Madre de Dios tendrán también esta misma fisonomía hierática. Lo mismo sucede con la representación de la Cruz que es signo de victoria y de gloria, no recuerdo de la pasión ni del sufrimiento de Cristo. Es más árbol cósmico donde se produjo la redención, que lugar donde pende el crucificado. Por eso a la Cruz se la esculpe muchas veces sin el cuerpo de Cristo, y cuando se lo hace se acostumbra representarlo casi sin heridas, sin signos de sufrimiento y con los ojos abiertos, señal más de la victoria y de la resurrección, que de la lucha y el combate. Esta situación cambiará drásticamente a partir del siglo XII, aunque ya muy anteriormente comienzan a darse signos. Las cruzadas y las peregrinaciones comienzan a interesar más a los fieles en los misterios de la vida y de la muerte de Cristo, en los misterios de su misma humanidad. Poco a poco se pasa del Apocalipsis a los Evangelios sinópticos. Es la época de

⁵⁹ Para todo este apartado véase L. Maldonado, *Génesis del Catolicismo Popular*, Cristiandad, Madrid, 1979.

San Bernardo y de su ternura por la humanidad de Cristo, y donde San Anselmo comienza a preguntarse sobre la encarnación del Hijo de Dios. Luego, el arte románico se convierte en gótico y se hace testigo de este cambio cultural y religioso, que sacude todas las capas de la sociedad feudal y medieval, como puede verse en la arquitectura y en la decoración de sus catedrales, en su estatuaria, en sus frescos, en la ornamentación de sus libros litúrgicos y manuscritos, en su literatura incipiente, en su música y en su canto. Los juglares cantan la vida de los príncipes y la vida de Cristo y de los santos. Es la época de Francisco y de Domingo, de Buenaventura y Tomás de Aquino. La abundante producción teológica de éstos y otros autores afirmará la predominancia de la Escolástica. Con su fuerte acentuación de lo racional en la interpretación del dato positivo transmitido por la fe de la Iglesia, se ponía así una singular tensión entre aquella actitud devocional de la "lectio", cultivada principalmente por los monjes, y la nueva actitud racionalizante de la "quaestio", que buscaba la sistematización y justificación del saber. Frente a esta tensión, que afecta a los estamentos más cultivados de esta época medieval, se presenta una verdadera divulgación a niveles populares de los misterios contenidos en las Sagradas Escrituras. En esos medios se experimenta una verdadera necesidad de empaparse de esos misterios. De ahí el auge de las peregrinaciones, de la veneración de imágenes y reliquias de los santos. La piedad popular se vuelca a la representación del Hijo de Dios hecho hombre y coloca muy cerca a su Madre, como madre de dolores, ahora transida de sentimientos humanos. El Cristo deja el pedestal hierático al que lo había entronizado la piedad románica y se hace "Ecce Homo". La Virgen lo acompaña preferentemente al lado de la cruz, como lo inmortalizó para siempre la secuencia "Stabat Mater" y reemplaza a la "theotokos" de la época patrística y románica. Por esa época San Bernardo acuñará un título para la Virgen, que luego se hará patrimonio de todo el pueblo cristiano, al llamarla "Nuestra Señora". La imaginería medieval en piedra, plena de motivos religiosos, se hace color en los vitrales de las catedrales y luego comienza a invadir los muros con sus frescos y pinturas, como lo hará magníficamente el Giotto. Hacia 1300 y como consecuencia de este intenso movimiento espiritual aparece la "Biblia de los pobres" (Biblia pauperum), así llamada porque ponía al alcance del pueblo bajo e iletrado los principales misterios de la vida de Cristo, reproducida en imágenes con alusiones al Antiguo Testamento como prefigurador del nuevo. Por esta época surge, también, la devoción del Santo Rosario, que incorpora dentro de la devoción a la Virgen la oración vocal unida a la contemplación

de los quince misterios de la vida de Cristo. Del mismo modo el pueblo gusta agolparse en los atrios de las Iglesias para ver representados en forma teatralizada los diversos misterios de la vida, pasión y muerte de Cristo, con los que alimentaba su fe. Hacia 1368 Ludolfo de Sajonia publica en latín su "Vita Christi", que recupera junto al texto evangélico la mejor tradición de los Padres, que aportaban en sus comentarios los diferentes sentidos de la Escritura. Esta obra tendrá gran repercusión en la tardía Edad Media y muy especialmente en la península Ibérica al ser traducida en romance castellano hacia 1502, como más adelante veremos. Mayor popularidad aún tendrá la "Imitación de Cristo" de Tomás de Kempis, una de las obras fundamentales de la "devotio moderna" y en la que se abren nuevas perspectivas espirituales ante la presencia de tiempos tumultuosos. Con los siglos XIV y XV se entra en lo que se ha llamado el "Otoño de la Edad Media", donde "otoño" no debe ser entendido en el sentido de "declinación" u "ocaso", sino de "exasperación" en la que se refuerzan sin destruirse los contrastes, preanunciadores de una nueva época que está en plena gestación. A nivel de la piedad popular se percibe la búsqueda inquieta, que intentó asegurar la salvación por una multiplicación de prácticas externas (compra de indulgencias, disciplinas públicas, etc.) ante la presencia amenazante de un mundo muy inseguro y calamitoso por sus pestes, guerras y hambrunas. Se insiste en una piedad más individual, apartada del mundo, más ligada al cultivo del afecto interior que a la curiosidad intelectual. En esta época es cuando nace propiamente la "lectura espiritual" como simple refección del alma no vinculada directamente a la Sagrada Escritura y a la oración, como lo era la antigua "lectio divina". A nivel de la inteligencia teológica, al desmembrarse la Escolástica y ante los graves problemas temporales y morales que debe soportar la Iglesia en estos siglos, no dejan de suscitarse los primeros signos que delatan la presencia de una escisión entre la autoridad de la Iglesia y la autoridad de las Sagradas Escrituras. ¿Quién debe someterse a quién? ¿La Sagrada Escritura a la Iglesia o la Iglesia a la Sagrada Escritura? Los Padres y teólogos medievales nunca habían presentado esta cuestión en estos términos. Para ellos la Sagrada Escritura contiene materialmente todo lo necesario para la salvación. La Tradición en sus Padres y Concilios guiados por el Espíritu Santo aportan las precisiones necesarias para explicitar el dato escriturístico y esta Tradición es portadora de otros contenidos no escritos en las Divinas Escrituras y que la Iglesia se ha comunicado de generación en generación. Todo esto hace que no pueda pensarse la relación de Escritura e Iglesia como el enfrentamiento de dos poderes en pugna, que

buscan uno frente al otro el reconocimiento de su soberanía⁶⁰. Los Padres y teólogos medievales no cesaron de subrayar que la Escritura no puede ser leída en espíritu, si no es en la Iglesia y en su Tradición. Muy otro será el planteamiento de esta problemática a partir de Enrique de Ganté († 1293), que a fines del siglo XIII proponía discutir la cuestión de quién tenía más autoridad, si la Iglesia o la Escritura. Problema no meramente especulativo, ya que detrás de él estaba el poder temporal de la Iglesia y su relación con el poder secular. Dante, con moderación, y Ockham más radicalmente, ambos partidarios del Emperador, criticarán el poder temporal del Papado y reafirmarán la primacía de la Escritura. El conflicto se agudizará con Juan Viclef († 1384) y Juan Huss († 1415), que como reformadores al querer volver a los orígenes de una Iglesia más evangélica, donde el poder le sea devuelto a Dios, reafirman desmesuradamente la autoridad de la Sagrada Escritura frente a la autoridad del Papa y de la Iglesia de su tiempo, con lo cual ya preanuncian el principio de la "Sola Scriptura", que hiciera tanta fortuna con la Reforma luterana. Todos estos contrastes y conflictos nos hablan del surgimiento de una nueva época, la Moderna, la que se inaugura con el Renacimiento y la que, luego, se reafirma con la Reforma. Hacia esta nueva época debemos ahora dirigir nuestras miradas en relación a nuestra problemática. Esta mirada al mundo moderno, que ahora iniciamos, la circunscribiremos muy especialmente al mundo hispánico, que todavía forma parte, ciertamente, de la cristiandad europea y de su problemática, pero que tiene su propia idiosincrasia, la cual es importante tener presente, para poder evaluar luego las diversas alternativas que se pondrán en juego con la conquista y la evangelización de América.

⁶⁰ Sobre este problema cfr. el importante libro de Ives M. J. Congar O. P., *La tradición y las tradiciones*, Dinor, San Sebastián, 1964. En esta obra Congar muestra muy bien cómo muchos movimientos de renovación y reforma de la Iglesia a partir del siglo XII parten de una crítica del sistema eclesiástico en nombre de una vida cristiana más acorde con los ideales evangélicos reivindicados en las mismas Escrituras. Así los discípulos de Valdés apelaban a la letra del Evangelio, mientras el Papa Alejandro III en 1179 trataba de llevarlos a la comunión eclesial pidiéndoles que leyeran la Escritura en la tradición de los Padres. Juan Huss distinguirá el testimonio infalible de la Escritura del testimonio falible del Papa y de la Iglesia en sus declaraciones y doctrinas. De aquí a Lutero habrá sólo unos pocos pasos más (Cfr. la citada obra de Congar en su cap. IV, "La protesta de la Reforma", pp. 231-261).

II. LA CRISTIANDAD HISPANICA Y LA PALABRA DE DIOS EN LOS ALBORES DE LA EVANGELIZACION AMERICANA

Cuando España descubre América en 1492 a través de la gesta de Colón, otra gesta acababa de realizarse, de no menor importancia, como fue la recuperación en ese mismo año de la totalidad del territorio peninsular, que desde el 711 estaba bajo el dominio islámico. Se cumplía así un viejo anhelo, que venía a colmar las esperanzas de un pueblo que supo con paciencia y con grandes esfuerzos lograr y hacer efectiva esa realidad. Quedaban muy atrás los tiempos en que España era una simple Provincia del Imperio Romano, como así también todas las vicisitudes de las diversas invasiones bárbaras con la conformación independiente de un reino visigótico. Quedaba atrás aquél momento trascendente de la conversión de su rey Recaredo en el 589 y las resoluciones del Tercer Concilio de Toledo, de ese mismo año, en el que toda la nación hispánica asumía la fe católica, la cual será honrada con la presencia de grandes prelados como fueron entre otros muchos San Leandro y su hermano San Isidro, ambos de Sevilla. Quedaba atrás ese interregno musulmán de casi ocho siglos que significó la dominación árabe de España. Pero esos siglos no fueron de completa desconexión con la cristiandad europea. A partir del siglo XI se produce una nueva confluencia. A mediados de ese siglo se reinicia con nuevos bríos la reconquista de España. Con la ayuda de cruzados franceses y alemanes Alfonso VI reconquista en 1085 la ciudad de Toledo. A partir de allí la reconquista se hizo paso a paso. En 1143 Portugal se constituye como Reino independiente. Por estos tiempos España entra en contacto también con el movimiento cultural que anima a las otras naciones europeas y que le hacen alcanzar similares niveles en las artes y las ciencias humanas y teológicas. Es la época del Alfonso X de Castilla (1252-1284), el Sabio. En España se fundan universidades como en otros lugares de Europa, Palencia en 1212, Salamanca hacia 1230, Coimbra en 1288 y Valladolid en 1293. Por Toledo hará su entrada Aristóteles en el medioevo latino, a través de sus versiones provenientes del mundo árabe. Pero la cultura no era todo. Desde el siglo XIII y mucho más en el XIV y en el XV, Europa es como si redescubriera el Oriente y siente la necesidad de recrear los lazos e incrementar su comercio. De este nuevo espíritu no son ajenos los reinos que constituían la península Ibérica. Estos reinos en el siglo XV eran cuatro: Castilla, Aragón, Navarra y Portugal. La unión de los Reinos de Castilla y Aragón se produce por el matrimonio de Isabel de Castilla y

Fernando de Aragón. Esta unión que fortifica el poder político, unida al de la Iglesia, permitirá asestar el último golpe al poder musulmán en la península con la toma de Granada el 2 de enero de 1492; y luego con el descubrimiento de América por Colón el 12 de octubre de ese mismo año, iniciar una nueva gesta forjadora de nuevos Reinos. Antes de considerar la gesta propiamente evangelizadora de España en América en relación a la Palabra de Dios, veamos antes cuál es el clima que la misma España vivía en relación a esa Palabra.

1. La Reforma Cisneriana, el Humanismo Erasmista y la Palabra de Dios

Los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, inician todo un programa de reformas políticas y religiosas. Uno de los que más colaboraron en esta reforma religiosa fue el Cardenal Fray Francisco Jiménez de Cisneros, nombrado en 1492 confesor de Isabel la Católica y en 1495, arzobispado de Toledo, la principal sede de la Iglesia en el nuevo Reino. A la reforma de los religiosos, le sigue la del Clero y su voluntad de elevar su formación humanista y teológica. Para ello funda entre 1498 y 1509 la Universidad de Alcalá. La actividad de Cisneros es múltiple. Propugna la vuelta a los Padres de la Iglesia, el estudio de las lenguas bíblicas como el griego y el hebreo, y aquéllas que contenían sus más antiguas versiones como el siríaco y el árabe. Todas ellas —así lo consignan las Constituciones de la Universidad de Alcalá— invitaban a aprender “las lenguas para poder difundir mejor la Palabra de Dios”⁶¹. Cisneros es un hombre comprometido con el nuevo humanismo que en esos años de fines del siglo XV y a comienzos del siglo XVI inunda los claustros y los círculos más conspicuos de la cultura europea. Una de las obras cumbres de ese humanismo cristiano impulsado por Cisneros es la publicación de la Biblia Políglota, iniciadas en 1502 y finalizada en 1517, casi coincidente con la muerte del mismo Cisneros. Un poco antes, hacia 1516, Cisneros había invitado a Erasmo de Rotterdam a visitar Alcalá y a colaborar eventualmente en la revisión de la Biblia Políglota que ya estaba virtualmente terminada. Erasmo venía de publicar una nueva versión greco-latina del Nuevo Testamento (1516), acompañada de una “exhortación” al estudio de la filosofía cristiana y precedida de una Introducción al “método de la verdadera teología” con claras referencias al estudio directo de la Sagrada Escritura. Así decía:

⁶¹ Cfr. M. Bataillon, *Erasmo y España*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1950, Vol. I, p. 22.

“El medio más seguro para restablecer y consolidar la religión es que los fieles, por todo el mundo, se adhieran plenamente a la sabiduría de Cristo, y que, ante todo, aprendan a conocer el pensamiento de su Maestro en los libros en donde su palabra celestial vive y palpita todavía”⁶².

Proponía volver, pues, a la lectura de la Sagrada Escritura, y dar la espalda a los escolásticos demasiado enredados, para él, en vanas disputas de razón. Esta vuelta a la lectura de la Palabra de Dios debía ser una prerrogativa de todo el pueblo cristiano y no sólo de los teólogos:

“Admito que la prudencia ordena esconder el secreto de los reyes: pero el misterio de Cristo desea ser divulgado... El Bautismo, los Sacramentos pertenecen a los cristianos; ¿por qué ha de ser conocido el dogma solamente por algunos que se llaman teólogos y por monjes que forman la parte más íntima de la cristiandad y que sólo tienen sus pensamientos fijos, a menudo, en la tierra y en los bienes materiales? Todos aquéllos a quienes anima y sostiene el espíritu de Cristo poseen la verdadera teología, ya sean sepultureros o tejedores...”⁶³.

El “Manual del soldado cristiano” (“*Enchiridion militis christiani*”) de 1504, junto al “Elogio de la locura” de 1514 fueron los escritos de Erasmo que más amplio influjo tuvieron en el humanismo hispánico de la primera mitad del siglo XVI. El “*Enchiridion*”, traducido al castellano en 1526, comparaba la vida del cristiano a la de un soldado que debe luchar principalmente contra el mundo y contra el demonio. Para ello tenía las armas de la “oración” y de la “ciencia”, que consistía en el conocimiento profundo de la Sagrada Escritura y en el conocimiento que brotaba de la frecuentación de poetas y filósofos paganos, a semejanza de lo que hicieron en sus tiempos San Basilio, San Agustín, San Jerónimo y otros Padres de la Iglesia⁶⁴. La vuelta a la Sagrada

⁶² Texto citado por Th. Quoniam, *Erasmo*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945, p. 47.

⁶³ *Ibid.* Esta premura por poner la Sagrada Escritura en manos de todos los fieles no debe ser puesta en los méritos de la Reforma protestante. Estos textos de Erasmo así lo prueban. Erasmo aunque incursionara en temas comunes a los de la Reforma, nunca se volcará a ella y sobre todo al final de su vida fijará sus claras diferencias con ella. Por otro lado la introducción de la imprenta en 1450 posibilitará la multiplicación de ediciones bíblicas tanto en latín como en las lenguas vernáculas.

⁶⁴ Erasmo, *Enchiridion Militis Christiani*, Vrin, Paris, 1971, traducción francesa de A. J. Festugière, nn. 29-30, la traducción es nuestra. La

Escritura que propiciaba Erasmo no estaba desligada de la Tradición, a la cual invoca para rescatar la riqueza de los sentidos espirituales, que los Padres gustaban explicar en sus comentarios de la Escritura o en sus exhortaciones al pueblo:

“Entre los intérpretes de la Escritura Santa elige de preferencia a aquéllos que se alejan más del sentido literal. Estos son, después de Pablo, principalmente Orígenes, Ambrosio, Jerónimo, Agustín. Yo veo, de hecho, a teólogos modernos atenerse demasiado voluntariamente a la letra y a ocuparse más de sutilezas sofísticas que de la revelación de los misterios, como si verdaderamente Pablo no hubiera dicho en verdad que nuestra ley es espiritual (Rom. 7, 14). He escuchado a algunos que se complacían a tal punto en estas pequeñas exégesis humanas, que despreciaban las explicaciones de los antiguos como si fueran sueños, y Escoto les inspiraba tanta confianza, que ellos sin haber leído jamás las Escrituras, se consideraban, sin embargo, como teólogos consumados. Que otros juzguen, si ellos, aún cuando digan cosas muy sutiles, dicen cosas dignas del Espíritu Santo. En cuanto a ti, si tu prefieres más bien ser fuerte espiritualmente, que no bien armado para la disputa, si tú buscas mejor el alimento substancial del alma que no el cosquilleo de la inteligencia, lee y relee con preferencia a los antiguos, cuya piedad es más probada, su saber es más amplio y más antiguo, y su discurso se halla igualmente libre de la sequedad y de la tosquedad y su interpretación más conforme a los sagrados misterios. Si yo te hablo así no es porque desprecie a los modernos, sino porque prefiero lo que es más útil y más aprovechable a tu propósito”⁶⁵.

alabanza de la “oración”, aunque importante, será breve: “La oración es sin duda mejor, desde que ella es un encuentro con Dios, pero la ciencia no es menos necesaria” (n. 29). Erasmo cuidará que la ciencia acompañe a todo ejercicio de la oración. A esta “ciencia” de las Escrituras y de la frecuentación de los poetas y filósofos paganos, Erasmo le dedicará su mayor esfuerzo.

⁶⁵ *Ibid.*, n. 34. Un texto muy significativo sobre los diversos sentidos escriturarios nos lo trae Erasmo en su obra “Ecclesiastes”: “Los Retóricos, como dijimos antes, definen la alegoría como una continua metáfora, pero en las Sagradas Escrituras y en los Doctores Eclesiásticos (los Padres) aquella voz es usada más ampliamente, a veces en lugar de algún tropo, otras veces en lugar de Tipo; como por ejemplo el Apóstol en Gal. IV, llama *alegoría* a las cosas que el Génesis narra acerca de Sara y Agar, y de Isaac e Ismael, cuando le consta que en la narración no hay ningún tropo, pero se advierte en los mismos acontecimientos narrados (rebus gestis) una significación de más alto orden. No se me oculta que los autores más recientes

Pero junto a esta insistencia de volver a las mejores fuentes, que alimentan la piedad y la virtud, como son las Sagradas Escrituras interpretadas en su integridad de sentido, Erasmo intenta provocar una reforma de las costumbres por una crítica dura y no pocas veces sarcástica de las prácticas exteriores de piedad del pueblo cristiano y muy particularmente la de los eclesiásticos. Al criticar los excesos de la mera devoción exterior que se había adueñado de ciertos sectores creyentes en esos años terminales de la Edad Media, Erasmo corría el peligro de alzarse contra toda práctica devocional. Eso es precisamente lo que sentirá Ignacio de Loyola cuando en esos años de 1524, primero en Barcelona y luego en 1526 en Alcalá, tome contacto con el “Enchiridion” de Erasmo⁶⁶.

(los medievales) nos transmiten una cuádruple comprensión (intellectus) de las Escrituras, a saber, histórica o literal, tropológica, alegórica, y anagógica. A estos sentidos escriturarios los distribuyen de tal manera que le atribuyen a cada Padre uno; así a Jerónimo el sentido literal, a Gregorio el tropológico, a Ambrosio el alegórico y a Agustín el anagógico... Además, los primeros doctores sólo reconocían dos sentidos: gramático o literal, o si prefieres histórico; y espiritual al cual laman con distintos nombres, ya tropología, ya alegoría, ya anagogía, pero sin hacer ninguna discriminación” (*Ecclesiastes, sive De Ratione Concionandi*, Liber III, 1034 D, en *Opera Omnia*, Lyon, 1704, Vol. V).

⁶⁶ Ignacio, según su primer biógrafo el P. Ribadeneira, leyó esta obra de Erasmo en Barcelona hacia fines de 1525, cuando ya culminaba sus estudios de lengua latina y humanidades: “Prosiguiendo, pues, en los ejercicios de sus letras, aconsejaronle algunos hombres letrados y píos, que para aprender bien la lengua latina y juntamente tratar de cosas devotas y espirituales, que leyese el libro *De milite christiano*, que quiere decir *De un caballero cristiano*... que compuso en latín Erasmo Roteradamo... Pero advirtió una cosa muy nueva y muy maravillosa, y es que en tomando este libro, que digo, de Erasmo en las manos, comenzando a leer en él, juntamente se le comenzaba a entibiar su fervor y a enfriarse la devoción. Y cuanto más iba leyendo, iba más creciendo esta mudanza. De suerte que cuando acababa la lición, le parecía que se le había acabado y helado todo el fervor que antes sentía... Y como echasse de ver esto algunas veces, a la fin echó el libro de sí” (*Vida del Padre Ignacio de Loyola*, FN IV 177-178). La diferencia fundamental que separó a Ignacio de Erasmo será de “naturaleza devocional y no doctrinal” (Cfr. T. O'Reilly, *Saint Ignatius Loyola and Spanish Erasmianism*, AHSI 43, 1974, p. 321). Entre Ignacio y Erasmo habrá también otras semejanzas y diferencias (Cfr. R. García-Villoslada S.J., *Loyola y Erasmo*, Taurus, Madrid, 1965). En relación a la Escritura puede decirse que el acercamiento de Erasmo está motivado por su trasfondo humanista que va en búsqueda de una conducta virtuosa. San Ignacio pone al ejercitante en contacto con las Sagradas Escrituras a fin de que allí y a través de una experiencia de oración busque y encuentre la voluntad de Dios. Como lo dice muy bien O'Reilly: “No movía a Ignacio, como a los humanistas, el proyecto de reconciliar el pensamiento moral cristiano y el pagano. Por otra parte, no rimaba la piedad demasiado racional y moderada de Erasmo con las exigencias de servicio y entrega total de San Ignacio” (*Ibid.*; p. 321).

2. Libros espirituales y Palabra de Dios en la piedad hispánica de fines del siglo XV y comienzos del siglo XVI

Otra de las obras que tuvo gran influencia en la piedad hispánica, especialmente en sus estratos populares, niveles a los cuales no había llegado la reforma Cisneriana, fue la "Vita Christi" de Ludolfo de Sajonia en su versión castellana, traducida del latín por Fray Ambrosio de Montesinos hacia 1501 y que se imprimió en Alcalá entre 1502 y 1503 en cuatro volúmenes. Lo singular de esta obra estaba en que el Cartujano fundía los cuatro evangelios en uno solo, distinguiendo con caracteres rojos el texto bíblico y con caracteres azules oscuros una serie de comentarios a modo de glosa que ayudaba a meditar y a orar esos textos escriturarios, recuperando así en un solo ejercicio la "lectio", la "meditatio" y la "oratio" de los medievales. Además la glosa estaba saturada de referencias a los Padres, especialmente a San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, san Agustín, y también a otros grandes autores espirituales del medioevo como eran, por ejemplo, San Bernardo, San Anselmo, los Victorinos, San Buenaventura, a través de los cuales permitía de un modo sencillo y directo, que los simples fieles se empaparan y gustaran los diversos misterios del Evangelio a través del despliegue de los cuatro sentidos escriturarios, a saber: el literal, el alegórico, el moral y el anagógico. Como puede verse, una verdadera suma del saber espiritual de la tradición. Esta obra, junto al "Flos Sanctorum", será una de las obras que influirá decisivamente en la conversión y en la posterior formación espiritual de Ignacio de Loyola⁶⁷.

⁶⁷ Cfr. S. García-Villoslada S. J., *San Ignacio de Loyola*, B.A.C., Madrid, 1986, pp. 158-160. En su autobiografía Ignacio cuenta en tercera persona aquellos acontecimientos de su convalecencia en Loyola, a mediados de 1521, y que lo llevaron a su conversión: "Y porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamarse de Caballerías, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos de ellos para pasar el tiempo; mas en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en romance. Por los cuales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí estaba escrito" (*Autobiografía*, cap. I, n. 5, en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, B.A.C., Madrid, 1977, p. 94). Sobre la influencia de este libro de Ludolfo sobre San Ignacio y sobre la piedad hispánica de los comienzos del siglo XVI véase R. García Mateo, *La "gran mutación" de Iñigo a la luz del Vita Christi Cartujano*, Manresa 61, 1989, pp. 31-34. Como muestra veamos una simple comparación. El Cartujano recomendaba mantener ante los misterios contenidos en la Sagrada Escritura una actitud contemplativa y actual: "Está presente a su natividad y a su circuncisión... Vete con los reyes orientales para Bethelen y adora con ellos al rey pequeño... Está presente con la virgen bienaventurada madre suya y con San Juan a la hora de su muerte para compadecerte del hijo que muere y de la madre llorosa. E aun debes con una piadosa curiosidad y diligencia tratar

Influencia no menor fue la que tuvo en la piedad popular hispánica de esta época, como así también en Ignacio de Loyola, la "Imitación de Cristo" de Tomás de Kempis, traducida al romance castellano hacia 1490. Esta obra recomendaba que todo el esfuerzo ascético se situara en el desprecio del mundo y en el apego y seguimiento de Jesucristo. Para ello era conveniente un acercamiento espiritual a la Sagrada Escritura:

"En las Sagradas Escrituras debe buscarse la verdad, no la elocuencia. Ellas deben ser leídas en el mismo espíritu en que fueron escritas y, más que la elegancia de la forma, en ellas hay que buscar el provecho espiritual"⁶⁸.

de besar y adorar cada una de las llagas de tu salvador así muerto por tu amor. Búscalo en la resurrección con María Magdalena hasta que lo merezcas hallar. Maravillate cómo sube al cielo como si estuvieses con los discípulos en el monte Olivete, y assíentate con los apóstoles en el cenáculo, y escóndete de todas las cosas temporales, porque merezcas ser revestido desde el cielo de la virtud del Espíritu Santo" (*Vita Christi*, Proemio, texto castellano en García Mateo, art. cit., p. 39). Esta actitud que recomienda el Cartujano no es otra que la recomendada por Ignacio en sus Ejercicios cuando, por ejemplo, en la contemplación del nacimiento dice: "El primer punto es ver las personas, es a saber, ver a Nuestra Señora y a Joseph y a la ancilla y al niño Jesús, después de nacido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia possible; y después reflectir en mí mismo para sacar algún provecho" (*Ejercicios Espirituales*, n. 114, en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, op. cit., p. 235).

⁶⁸ Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, Tratado I, cap. 5. Esta obra conservó su nombre latino *Contemptus mundi* al ser traducida en castellano en sus ediciones de Zaragoza (1490), Sevilla (1493), Burgos (1495), Toledo (1513 y 1523), para citar sólo las primeras ediciones, y era atribuida al Canciller Juan Gerson. En 1536 esta antigua traducción es suplantada por otra realizada por Juan de Avila que le agrega un "prólogo" de su autoría. Esta nueva edición ya es atribuida a Tomás de Kempis. El comienzo del "prólogo" es muy significativo para apreciar la importancia de este libro para la vida espiritual: "Tres cosas hay, amado lector, que notablemente aprovechan al alma que desea salvarse. Una es la Palabra de Dios; otra, la continua oración; otra es recibir muchas veces el precioso cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo". Pues bien, la "Imitación" le permitirá al fiel alcanzar "no una de estas tres cosas, sino todas juntas; y no de cualquier modo sino con exquisita predilección" (Prólogo). Es este bien, quizás, el que motivó a Ignacio de Loyola a preferir este libro a todos los otros de devoción. Así lo cuenta Ignacio al P. González de Cámara: "Item dixo más: que en Manresa había visto primero el *Gersoncito*, y que nunca más había querido leer otro libro de devoción; y este encomendaba a todos los que trataba, y leía cada día un capítulo por orden; y después de comer y otras horas lo habría así sin orden, y siempre topaba lo que en aquella hora tenía en el corazón, y lo de que tenía necesidad" (Cfr. *Memoriale* en Font. Narr. I, 548). Es significativo el testimonio que dejó el P. Oliverio Manareo en sus recuerdos personales acerca de Ignacio en su época de fundador de la Compañía en Roma en relación a la Sagrada Escritura y

Esta vuelta a las Escrituras saboreadas en la propia devoción será característica también de otra obra de amplio influjo espiritual en la península Ibérica en esos primeros años del siglo XVI. Nos referimos al “Ejercitatorio de la Vida Espiritual”, impreso en Montserrat en 1500 y que fuera escrito por Fray García Jiménez de Cisneros, primo hermano del gran Cardenal, y que quizás el mismo Ignacio leyera cuando visitara como peregrino a Montserrat en 1522⁶⁹. Esta obra recorre el camino de la perfección según el modelo dionisiano de la triple vía, a saber: la purgativa, la iluminativa y la unitiva, proponiéndole al lector una serie de ejercicios, en los que se medita, ora y contempla, a fin de unir su alma con Dios:

“En este libro, hermanos muy amados, trataremos de cómo el ejercitador y varón devoto se ha de ejercitar según las tres vías, que son llamadas: Purgativa, Iluminativa y Unitiva; y como por ciertos y determinados ejercicios según los días de la semana: Meditando, Orando, Contemplando, ordenadamente podrá subir a alcanzar el fin deseado, que es juntar el ánima con Dios: lo cual es llamado por los Santos verdadera y no conocida Sabiduría”⁷⁰.

Y un poco más adelante el “Ejercitatorio” recomendará que esos ejercicios sean “concordes a las Escrituras divinas, y a los dichos de los Santos y a los ejemplos de los Padres; pues todo aquello que no concuerda con la santa Escritura, no sin causa, aunque parezca bueno, es sospechoso”⁷¹. Y el acercamiento a estos misterios será siempre reverencial tratando siempre que el ejercitante se introduzca en la misma escena contemplada con todos sus sentimientos y afectos; como sucede, por ejemplo, en el misterio del nacimiento:

“Contempla cómo Dios pequeñito gime y llora en el pesebre. Contempla su pobreza, mira su humildad, y la venida de los Angeles y la vigilia de los pastores. Contempla el coloquio de los Angeles y de los pastores. Mira a José cómo está maravillado. Contempla a Nuestra Señora de rodillas

a la Imitación de Cristo: “en su aposento más reservado no tenía ordinariamente sobre la mesa más libros que el *Nuevo Testamento* y Tomás de Kempis, al cual solía llamar ‘la perdiz de los libros espirituales’” (FN III, 431).

⁶⁹ Cfr. R. Garvía-Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, op. cit., p. 196 y ss.

⁷⁰ García Jiménez de Cisneros, *Ejercitatorio de la Vida Espiritual*, Edic. Rialp S.A., Nebli, Clásicos de Espiritualidad, Madrid, 1957, prólogo, pp. 16-17.

⁷¹ *Ibid.*, cap. V, pp. 30-31.

con grandísima alegría, adorando y gozando en su corazón. Mira la cara y disposición de tan hermoso niño, y su interior grandeza y sabiduría; y adóralo con gran reverencia, y besa el pesebre”⁷².

Al leer esta página comprendemos mejor el clima espiritual que se vivía a comienzos del siglo XVI en la península Ibérica y en el que Ignacio gestará con estilo y finalidad propia sus “Ejercicios Espirituales”, al mismo tiempo que nos permite mejor apreciar todo lo que los Ejercicios ignacianos contienen a su vez de tradición escriturística y de acercamiento sapiencial⁷³. El Libro de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio no es un libro de lectura espiritual, ni un “manual” al estilo de Erasmo, ni un “devocionario” o libro de oraciones al gusto de la época, sino un libro que brota de su propia experiencia espiritual, iniciada con su conversión en Loyola, profundizada en Manresa, donde el Señor le comunicó lo esencial de los Ejercicios, y luego seguida a lo largo de su vida de “peregrino”, así se denominó él en su Autobiografía, y en el que puso por escrito aquellas cosas espirituales que le habían hecho bien, a fin de ayudar al prójimo a “buscar y hallar la voluntad de Dios” (EE. 1)⁷⁴. Búsqueda que

⁷² *Ibid.*, cap. LII, p. 242. Este texto está en sintonía con lo que dijimos más arriba en la nota 67, cuando comparábamos la intención contemplativa y presencial del Cartujano y de Ignacio en relación a los misterios cristianos presentes en las Escrituras. Para ver que esta intencionalidad está arraigada en una vasta tradición, citemos en su apoyo a San Buenaventura que en su “*Lignum vitae*” invita al creyente a contemplar el misterio del nacimiento de Jesús en el pesebre de Belén en términos muy semejantes a los anteriores: “Abraza ahora, alma mía, aquel divino pesebre, posa tus labios en los pies del Niño y bésalos con amor. Medita luego la vela de los pastores; admira el inúmero ejército de los ángeles que hacen la salva; mezcla tu voz a las celestes melodías, cantando con el corazón y con la boca: *Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad*” (San Buenaventura, *El Arbol de la Vida*, en *Obras de San Buenaventura*, B.A.C., Madrid, 1946, Tomo II, p. 303). Este tipo de contemplación de la Escritura abre a la doctrina mística de la aplicación de los sentidos (Cfr. Ejercicios ignacianos, nn. 121-126) que tiene también precedentes patrísticos y medievales (véase el clásico estudio de K. Rahner, *La doctrine des “sens spirituels” au Moyen-Age en particulier chez Saint Bonaventure*, Rev. Asc. Myst. 14, 1933, pp. 263-269).

⁷³ Cfr. Pedro de Leturia S.I., *Estudios Ignacianos*, Vol. I y II, Bibl. Inst. Hist. S. I., Roma, 1957. Véase también P. de Leturia S.I., *El gentil-hombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*, 2ª edición corregida, Edit. Labor, Barcelona, 1949. Estas dos obras del P. de Leturia, a nuestro parecer, son fundamentales para recuperar el clima y el medio desde donde brota lo nuevo que trae Ignacio de Loyola para la Iglesia de su tiempo. Otra obra importante para comprender el enraizamiento de los *Ejercicios Espirituales* ignacianos en la tradición es la del P. Arturo Codina S.I., *Los Orígenes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Bibl. Balmes, Barcelona, 1926.

⁷⁴ Cfr. M. A. Fiorito S.J., *Buscar y Hallar la Voluntad de Dios*

tiene en su propio meollo el “escudriñar las Escrituras” y el empararse de los Misterios presentes en ellas “como si presente me hallase” (EE. 114). Es por eso que Ignacio desde el mismo comienzo de los Ejercicios pone al ejercitante en contacto con la Sagrada Escritura y le ayuda a adentrarse en ellas a través de diversos ejercicios y modos de orar, que se van practicando en mayor o menor medida a lo largo de las “cuatro semanas” de los Ejercicios ⁷⁵.

3. La tradición bíblica hispánica

La presencia de estas y otras obras espirituales emparentadas con la antigua tradición eclesial, rica en sentidos espirituales, deja entrever que esa Cristiandad hispánica de fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna no fue ajena a la Palabra de Dios, a la que apreciaba y frecuentaba en diversas versiones de la Sagrada Escritura. Y esto fue así. Ya cuando el latín deja de tener hegemonía en la península Ibérica, comienzan a aparecer las primeras versiones de algunos libros de la Sagrada Escritura en lengua vulgar para el uso del pueblo cristiano. A comienzos del siglo XIII estas versiones debían circular, porque hacia 1233 el rey Jaime I prohíbe su circulación en Aragón y Cataluña, en razón de los Albigenses que hacían uso de ellas. También por ese entonces circulaban versiones del Antiguo Testamento obra de minorías judías y Alfonso X el Sabio (1252-86) manda hacer una versión castellana de toda la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, a partir de la Vulgata. En general se pueden contar por lo menos seis versiones en romance anteriores al siglo XV en la península Ibérica ⁷⁶. La primera Biblia impresa

(Comentario práctico de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola), Tomo I y II, Ed. Diego de Torres, San Miguel, 1989. Sobre la “génesis” de los ejercicios ignacianos véase el excelente trabajo del P. Leturia titulado “Génesis de los ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)” en *Estudios Ignacianos*, op. cit., Vol. II, pp. 3-55.

⁷⁵ Cfr. D. Mollat S.J., “Uso de la Sagrada Escritura en los Ejercicios según la exégesis moderna”, en *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, B.A.C., 1968, pp. 209-217. En este mismo volumen véase también los trabajos de D. M. Stanley S.J., “La Sagrada Escritura y Ejercicios Espirituales”, pp. 218-230, y de A. Skrinjar S.J., “La Sagrada Escritura y los Ejercicios”, pp. 231-241, como así también la discusión sobre el tema “Sagrada Escritura y Ejercicios”, pp. 242-273, que mantuvieron un grupo de especialistas en Escritura y Ejercicios con motivo de celebrarse en 1966, en Loyola, un Congreso Internacional de Ejercicios.

⁷⁶ Sobre las diversas versiones de la Biblia en la península Ibérica hay estudios muy detallados, a los cuales nos remitimos. Para una introducción general a esta problemática véase en el *Comentario Bíblico “San Jeróni-*

traducida del latín al catalán fue publicada en Valencia en 1478. También se tienen noticias de otra Biblia catalana publicada en Barcelona entre 1492 y 1498. Además de estas publicaciones generales se hicieron también numerosas traducciones parciales. Al ser expulsados los judíos de España en 1492 los Reyes Católicos prohibieron la versión castellana de la Biblia para evitar que los judíos pseudo-conversos se aprovecharan de ella para enseñar a sus hijos la antigua Ley de Moisés. Fue por eso que, luego, se impuso la versión latina, la Vulgata, como versión integral. Sin embargo y a pesar de la prohibición formal se fueron traduciendo diversas partes de la Biblia para el uso de los fieles. Así el mismo rey Fernando manda revisar una versión castellana hecha en 1485 de las “Epístolas y Evangelios” para domingos y días festivos, la cual revisada por Fray Ambrosio Montesinos, el mismo que había traducido la “Vita Christi” del Cartujano, será publicada en 1512, y recibirá a partir de allí un buen número de reediciones ⁷⁷. No faltan tampoco otras versiones de diversos libros del Antiguo Testamento como el “Psalterio de David” publicado en Lisboa en 1529 o la traducción castellana de los salmos con glosa titulada “Arpa de David” publicada en Barcelona en 1538 por Fray Benito Villa, benedictino de Montserrat. A estas traducciones se sumaron otras como así también nuevas versiones del libro de Job, los Proverbios de Salomón, las lamentaciones de Jeremías, etc. ⁷⁸.

4. La Reforma luterana en España y su influencia en la difusión de la Sagrada Escritura

La entrada en escena de Lutero en la España Imperial de Carlos V, no de un modo personal, sino a través de sus doctrinas y sus discípulos, traumatizó ciertamente el normal desenvolvimiento de la piedad bíblica, tal como se venía desplegando en

mo”, Tomo V, Ed. Cristiandad, Madrid, 1972, el tema “Textos y versiones”, pp. 161-240, escrito por P. W. Skehan, G. W. Mac Rae S.J. y R. E. Brown S.J., y donde las “versiones españolas” son analizadas en pp. 233-240. Este estudio al reseñar las versiones antes de la imprenta concluye: “Es indudable que a fines del siglo XV las traducciones bíblicas se hallaban muy difundidas en España. Salvo casos aislados, durante las postrimerías de la Edad Media se alentó y facilitó la lectura de la Biblia en lengua vulgar” (*Ibid.*, p. 234). Véase también F. Pérez, “La Biblia en España”, en *Verbum Dei* (Comentario a la Sagrada Escritura), Herder, Barcelona, 1956, pp. 83-97. También puede consultarse J. P. Richard Guzmán, “Traducciones de la Biblia” en *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la Divina Revelación*, B.A.C.; Madrid, 1969, pp. 700-723.

⁷⁷ Cfr. M. Bataillon, *Erasmus y España*, op. cit., I, p. 53.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, II, p. 149.

la Península desde fines del medioevo hasta bien entrado el humanismo renacentista. La Reforma protestante entendió bien pronto que uno de los medios más formidables para imponer sus posiciones era la de divulgar versiones propias de la Biblia traducidas a la lengua vulgar. Fue así que comenzaron a introducirse subrepticamente en la península Ibérica una serie de versiones en romance de la Sagrada Escritura, que contenían en su texto claras interpretaciones luteranizantes⁷⁹. Otro de los medios fue publicar versiones globales de la Biblia, sin ningún tipo de selección para el aprovechamiento de los fieles, sin glosas ni orientaciones doctrinales, sin referencias a la Tradición y a los diversos sentidos escriturarios, sin vinculación a los tiempos litúrgicos, es decir, versiones marginadas del marco espiritual de la Iglesia, en el que siempre la Palabra de Dios había sido leída e interpretada, y que ahora en manos de los reformadores servían como un eficaz instrumento de su agresivo proselitismo anti-romano⁸⁰. Fue así que la Reforma protestante, al decir de Congar, se convierte en la “religión del Libro”⁸¹. Zwinglio hacia 1524 escribía:

“Los fieles no preguntan más a sus párrocos, y los que cuidan las vacas y bueyes saben ya más de las Escrituras que los teólogos romanos; la casa de cada aldeano es ya una escuela, en la que se puede leer el Antiguo y el Nuevo Testamento”⁸².

Lutero en su controversia con la Iglesia partió de la primacía absoluta de la Escritura sobre cualquier otra autoridad, prolongando y extremando el debate ya abierto —recordémoslo— a fines de la Edad Media, en los siglos XIV y XV. Para Lutero la Escritura adquiere una superioridad formal sobre la autoridad de la Iglesia, que viene a ser una autoridad meramente humana,

⁷⁹ Sobre este problema de la introducción de versiones luteranizantes en España véase el documentado estudio de J. L. González Novalín, “La Inquisición española”, en *Historia de la Iglesia en España* dirigida por R. García-Villoslada, Vol. III - 2º, B.A.C., Madrid, 1980, pp. 107-268.

⁸⁰ Es interesante la conclusión a la que llega Bataillon: “Se ha dicho algunas veces que la España de la Contrarreforma ignoró la Biblia. Menéndez y Pelayo contestó que había tenido maravillosas antologías bíblicas en su literatura espiritual. Se podría añadir que el erasmismo había trabajado ya de la misma manera por la difusión de la Escritura en España. En el fondo, el biblismo integral y estricto que se desarrolló en la mayor parte de las confesiones protestantes era extraño al espíritu de Erasmo. Nadie mejor que él estaba inclinado a hacer una selección en la Biblia, a establecer una jerarquía entre sus libros” (cfr. M. Bataillon, op. cit., II, p. 150).

⁸¹ Cfr. I. M. J. Congar O.P., *La Tradición y las Tradiciones*, op. cit., p. 249.

⁸² *Ibid.*, p. 254, nota 4.

y por lo tanto falible y pecadora. La Reforma es así llevada a negar el sacerdocio jerárquico y a afirmar el sacerdocio de los fieles, que tiene la misión de interpretar las Escrituras bajo la moción del Espíritu Santo. Ahora el principio objetivo de las Escrituras será sólo Jesucristo, en quien el fiel debe creer para justificarse, y el principio subjetivo de interpretación está dado por el Espíritu Santo, que se lo atestigua y confirma. No hay lugar a la Tradición, o por lo menos se la limita al extremo y muy subordinada al mismo texto de la Escritura. El cambio de perspectivas ahora es total. Para la Tradición católica de la Iglesia las Sagradas Escrituras eran un don de Dios, pero no el único. Las Escrituras eran uno de los medios por los cuales Dios se comunicaba con el hombre. Pero la gracia no estaba supeditada a esa Escritura en cuanto Escritura. La realidad del amor de Dios supera a esa letra, lo mismo que la realidad viva de la Iglesia. Si bien Calvino todavía dio lugar a la enseñanza de los Padres, la Reforma sin embargo se fue haciendo cada vez más una religión del Libro, de tal manera que tendía a reducir la presencia de Dios a sólo la Escritura. En esta escolástica protestante hasta el mismo Espíritu quedaba subordinado al estrecho marco de las Escrituras⁸³.

5. La Contrarreforma Católica, el Concilio Tridentino y sus consecuencias en la España de Carlos V y Felipe II en relación a la Sagrada Escritura

Esta situación no pudo pasar desapercibida en España. El peligro de contaminación doctrinal no era hipotético. Sólo bastaba conocer lo que pasaba en Alemania por los años de 1530, para darse cuenta de lo que significaba el peligro protestante⁸⁴. La reacción de la Iglesia no se hizo esperar. Primero en el Concilio de Trento, y luego en España misma. En Trento fue proclamado el 8 de abril de 1546 el Decreto “De canonicis Scripturis” (Lutero acababa de morir el 16 de febrero de ese año). Este Decreto nos dice que la Revelación de Dios necesaria para nuestra salvación se nos comunica por dos canales, dos formas o caminos: el de la Escritura y el de la Tradición, tal como los Apóstoles las transmitieron de viva voz o por escrito a sus sucesores. Pero

⁸³ Cfr. la ya citada obra del P. Congar, especialmente, su cap. IV, “La protesta de la Reforma” (*Ibid.*, pp. 231-261).

⁸⁴ Léase como ejemplo lo que vivieron los compañeros de Ignacio cuando en noviembre de 1536 hicieron la travesía de París a Venecia pasando por Lorena, Alemania y Suiza. Una síntesis de este viaje relatada por el P. Simón Rodríguez, uno de los compañeros de Ignacio, puede encontrarse en R. García-Villoslada S.J., *San Ignacio de Loyola*, op. cit., p. 420 y ss.

no como dos fuentes paralelas, parciales e insuficientes en sí mismas, y por lo tanto complementarias. Si hubiera sido así, ello habría significado disminuir la Sagrada Escritura y sacarle lo que la misma Tradición siempre había sostenido, a saber: que en la Escritura se contienen todas las verdades necesarias para la salvación⁸⁵. En el Decreto "De editione et usu sacrorum librorum" el Concilio Tridentino además de recomendar la versión vulgata, advierte que nadie "pretenda entender la misma Sagrada Escritura, violentando el Sagrado Texto, según su sentir particular, contra el sentido que le ha dado y le da nuestra Santa Madre la Iglesia, a la que le corresponde juzgar de la verdadera inteligencia e interpretación de las Santas Escrituras, o contra el sentir unánime de los Santos Padres"⁸⁶. Esta advertencia que se dirigía directamente contra el principio protestante de la libre interpretación debía tener aparejada, como lo tuvo, otra advertencia para la impresión de la Sagrada Escritura o comentarios de la misma siendo sujetas a la aprobación de los Ordinarios⁸⁷. Decreto que, luego, tendrá variadas aplicaciones según los diversos países. El Concilio también discutió el problema de las Biblias en romance pero no tomó ninguna resolución e insistió, más bien, en que la predicación fuera centrada en la Escritura y que se impulsara su estudio por la institución de "cátedras de Escritura"⁸⁸. Ante las versiones en romance la Iglesia tomó diversas

⁸⁵ Cfr. I. M. J. Congar O.P., *La Tradición y las Tradiciones*, op. cit., p. 275.

⁸⁶ Cfr. A. Machuca Díez, *Los Sacrosantos Ecuménicos Concilios de Trento y Vaticano* (en latín y castellano), Lib. Católica de D. Gregorio del Amo, Madrid, 1903, "Decreto sobre la impresión y el uso de la Sagrada Escritura", p. 32.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁸ Véase el "Decreto sobre la reforma" del Concilio Tridentino en Machuca Díez, op. cit., p. 40, que trata en su capítulo primero sobre la institución de "Cátedras de Sagrada Escritura y Humanidades". Los jesuitas de esta época como Láinez y Salmerón, entre otros, impulsarán las "lecciones de Sagrada Escritura" (cfr. "Ecriture sainte et Vie spirituelle" en *Dict. Spirit.*, op. cit., XXV, p. 217). También lo hizo desde España San Juan de Avila con dos extensos memoriales elevados al Concilio Tridentino, el primero de 1551 sobre la "Reformación del estado eclesiástico" y el segundo de 1561 sobre "Causas y remedios de las herejías", editados por C. M. Abad S. J., en *Miscelánea Comillas*, 1945, pp. 3-158. Estos dos memoriales contienen consideraciones muy ricas sobre las Sagradas Escrituras. En el primer memorial el Santo Maestro de Avila se hace eco del Decreto Tridentino de poner "cátedras de Escritura" y pide que el Concilio no se quede en la promulgación de buenas leyes, sino que además impulse a la Iglesia a ponerlas en práctica por una reformación del estado eclesiástico (cfr. *Ibid.*, pp. 4 y ss.). Un poco más adelante dirá: "La lección de la Sagrada Escritura está mui olvidada. Oíenla por cursar, y no por amor que la tengan. Conviene que se ordene, que se hagan ciertos ejercicios sobre ella: o teniendo conclusiones de ella, o a modo de sermón;

actitudes prácticas según los países. Así en Alemania se introdujo una nueva traducción para la población fiel al Catolicismo. En Italia, Francia y los Países Bajos se toleró las Biblias en romance hechas por hombres fieles y católicos. En la Inglaterra de María Tudor (1553-58) se suprimió la versión anglicana. Y en España se llegó a la prohibición general de todas las versiones en romance de la Sagrada Escritura⁸⁹. Hacia 1545 todavía se permite en España la circulación de versiones en romance de la Sagrada Escritura, salvo una que otra versión, como la del "Nuevo Testamento" de Encinas, por sospecha de herejía⁹⁰. Después de los Decretos de 1546 acerca de la Escritura dados por el Concilio

para que se avive el estudio de ella, pues *ella es lo que hace a uno llamarse theólogo*" (*Ibid.*, p. 36, el subrayado es nuestro). En el segundo memorial después de recordar que la Sagrada Escritura es lazo de perdición para los soberbios, judíos y herejes, pondera los bienes que recogen aquéllos que con puridad de espíritu la leen y concluye: "Temida y muy temida deve ser la entrada en la diuina Scriptura y nadie se deue arrojar a ella sino con mucho aparejo y subiectación de entendimiento al sentido y tradiciones de la Yglesia cathólica, y sin pureza de vida, y sin subsidio de otras facultades que para bien la entender se requieren. Porque lo que se saca de la atreuida entrada en este profundo mar sin el conueniente aparejo, prouado lo a en estos tiempos la desdichada Alemania y otras tierras también; permitiéndolo Dios con su justo juizio, que los mayores ayán perdido el entendimiento verdadero de la Scriptura diuina, y ios mayores y menores ayán perdido la fee cathólica en castigo de no auer vsado bien de ellas..." (*Ibid.*, p. 77 y 78). Sobre el problema de las versiones de la Sagrada Escritura en romance, véase el artículo de R. E. Mc Nally S. J., "The Council of Trent and Vernacular Bibles", *Theological Studies*, 27, 1966, pp. 204-227; y el de J. Gribomont, "L'Eglise et les versions bibliques", *Maison-Dieu*, 62, 1960, pp. 41-68. Este autor muestra muy bien las tensiones que se vivieron dentro del mismo Concilio de Trento acerca de este tema de las versiones, donde hubo posiciones extremas como las sostenidas por el Cardenal Pacheco, del partido español, que procuró oficializar la Vulgata y prohibir toda traducción a lenguas vernáculas, y posiciones más abiertas como las del Cardenal Pole, teólogo humanista, que hubiera querido junto a la Vulgata latina ver publicadas ediciones oficiales de Biblias hebraicas y griegas, o como el Cardenal Madruzzi, de cultura alemana, que favoreció al publicación oficial de traducciones de la Sagrada Escritura a todas las lenguas vernáculas (cfr. *Ibid.*, p. 66). Véase también otros detalles de la discusión Tridentina en el artículo antes citado de Mc Nally (*Ibid.*, p. 211 y ss.).

⁸⁹ Cfr. M. Bataillon, *Erasmo y España*, op. cit., II, pp. 141-151, donde se trata de un modo sintético la "cuestión de la Biblia en lengua vulgar" en el medio hispánico. También véase el artículo de J. L. González Novallín citado en la nota 79 arriba.

⁹⁰ En una carta del Consejo de la Inquisición del 25 de enero de 1546 a los Inquisidores de Valencia se dice: "Quanto a lo que Señores escriuís, sy se permitirá tener los Evangelios y Epístolas en romance, parece que no se deue prohibir ninguna cosa del Testamento Nuevo ni los psalterios en romance, sino la traslación de Enzinas que se ymprimió en Flandes" (citado por M. Bataillon, op. cit., II, p. 143, nota 7).

de Trento se procede, tanto en Portugal como en España, contra las versiones en romance de la Sagrada Escritura en cuyas ediciones no consta expresamente quiénes son sus traductores y sus editores. Recién el Índice de 1551 prohibirá no sólo las versiones sospechosas de herejía o no identificadas por su autor y editor, sino también “cualquier Biblia completa o cualesquiera de los Testamentos por separado traducidos al español o a otra lengua vernácula”⁹¹. El endurecimiento de las posiciones es visible. Por esos años se recogen los más variados ejemplares de la Sagrada Escritura y la Inquisición prepara una “Censura General” que publica en 1554 donde se denuncian 73 ediciones de Biblias y se señalan los errores más manifiestos de interpretación que los reformadores aplicaban a unos 130 lugares de la Escritura⁹². Por estos años la Inquisición Española, creada por los Reyes Católicos en 1478, tuvo mucho que intervenir para impedir la difusión de la herejía luterana por los dominios hispánicos y muy especialmente en Andalucía y Castilla, ya que en esas regiones se volcaba con más virulencia la penetración escrita protestante⁹³. Esto hace que por un lado la Inquisición multiplique sus autos de fe contra sospechosos de herejía luterana. Por otro lado “la ley de la sangre”, dictada por Felipe II el 13 de setiembre de 1558, condenará a pena de muerte a todo aquél que introdujere en el Reino libros en romance editados fuera y sin las debidas autorizaciones. Finalmente se editará en agosto de 1559, por orden del Inquisidor General Fernando de Valdez, un nuevo “Índice” de libros prohibidos, donde se incluían al lado de libros claramente luteranos, otras muchas versiones bíblicas o libros espirituales escritos en romance sobre los que había caído una sospecha o alguna censura⁹⁴. El extremado celo y rigor puesto en obra por Valdez se

⁹¹ Citado por J. L. González Novalin, op. cit., p. 200.

⁹² Cfr. J. I. Tellechea, “La censura inquisitorial de Biblias de 1554”, *Anthologica Annua*, 10, 1962, pp. 89-142.

⁹³ Véase, por ejemplo, la carta que le escribe San Francisco de Borja desde Valladolid al P. Manuel López, Rector del Colegio de Alcalá el 25 de abril de 1558: “Ordenad, Padre, que en ese colegio se encomiende con mucha instancia a nuestro Señor, en sacrificios y oraciones, que limpie su iglesia de herejías, y en particular este rincón de España; porque es cosa de llorar ver lo que se comienza a descubrir en Castilla, y las personas que se prenden, de quien jamás se pensara...” (Carta reproducida por Cándido de Dalmases S. J. en su estudio *San Francisco de Borja y la Inquisición española (1559-1561)*, AHSI, (1972), p. 52). Otras cartas similares a ésta pueden verse en este estudio del P. Dalmases.

⁹⁴ Al comentar el Índice de Valdez, Bataillon dirá: “En el índice de 1559, la prohibición toma una amplitud muy diversa. Se extiende, como ya hemos visto, hasta Luis de Granada, el Beato Juan de Avila y San Francisco de Borja. Comprende las traducciones españolas de Taulero, de Serafino de Fermo y del *Comentario* de Savonarola sobre el *Pater Noster*, y unos manuales de comunión frecuente, persiguiéndose con especial rigor

refleja en variados testimonios de esa época⁹⁵. Hasta los Jesuitas se vieron compelidos por las normas emanadas del “Índice” a entregar sus propias versiones castellanas de los “Ejercicios” ignacianos, para que los examinara la Inquisición, tal como lo expresa patéticamente una carta del Padre Suárez al P. Lainez, General de la Compañía, escrita y fechada en Sevilla el 20 de octubre de 1559:

“El domingo pasado, que fueron 15 de octubre, se publicó un catálogo de libros prohibidos por mandado del Inquisidor General, y entre otras cosas, están las dos cláusulas siguientes: “Y porque hay algunos pedazos de evangelios y epístolas de S. Pablo y otros lugares del nuevo Testamento en vulgar castellano, así impresos como de mano, de que se han seguido algunos inconvenientes, mandamos que los tales libros se exhiban y se entreguen al Santo Oficio, ahora tengan nombre de autor o no, hasta que otra cosa se determine en el Consejo de la santa General Inquisición”. (Así como) “Todos y cualesquier sermones, cartas, tractados, oraciones o cualquier otra escritura, escrita de mano, que hable o trate de la Sagrada Escritura, o de los sacramentos de la Santa Madre Iglesia y Religión Cristiana”. Pareció a algunos de casa que en ellas se comprendían los ejercicios en romance. Consultado cuatro veces con el señor Inquisidor, al fin le pareció lo mismo, y al doctor Millán, a quien está cometida la ejecución del

la espiritualidad del beneficio de Jesucristo. En su decidida reacción contra los libros de espiritualidad en lengua vulgar, sobre todo cuando se apoyan en el texto de la Escritura, el nuevo Índice prohíbe hasta las recopilaciones de *Epístolas y Evangelios litúrgicos*, hasta la traducción de la *Cristiada* del Obispo Girolamo Vida, hasta las poesías devotas de Jorge de Montemayor” (M. Bataillon, op. cit., II, p. 332). Otras muchas obras eran también prohibidas. Sin embargo como dice el mismo Bataillon el Índice “obra menos por la extensión de sus prohibiciones que por el rigor nuevo con que se empeña en hacerlas respetar” (*Ibid.*, p. 334 y ss.). Los problemas que tuvieron que enfrentar personas tan respetables y ortodoxas como Luis de Granada, Juan de Avila y Francisco de Borja así lo demuestra.

⁹⁵ Véase, como ejemplo, la carta cuatrimestral que enviara el jesuita P. Pedro Navarro, desde Granada el 28 de setiembre de 1559. Después de mencionar los actos de represión de la herejía en Valladolid y Sevilla, añade: “Con esto, los tibios han tomado ocasión para ser más tibios, y los que se daban a la virtud han desmayado, special con haverse publicado que el señor inquisidor mayor a sacado un edicto en que se vedan casi todos los libros de romance que ahora usan los que tratan de servir a Dios; aunque en esta ciudad no se ha publicado este tal edicto; y estamos en tiempos en que se predica que las mugeres tomen su rueca y su rosario, y no curen de más devociones” (carta elencada en el estudio del P. Dalmases sobre Borja, p. 64, el subrayado es nuestro).

catálogo, lo mismo. Recogidos los que en casa había, se los vengo a dar hoy, viernes 20 de octubre, a las seis de la tarde..."⁹⁶

Este endurecimiento de los "tiempos" hizo que se tomaran cautelas en todo lo referente a la publicación de libros espirituales⁹⁷. Esto motivó también que muchos luteranos españoles abandonaran España. Entre ellos sobresalen Casiodoro de Reina, religioso jerónimo del convento de San Isidoro de Sevilla, que después de abrazar el protestantismo, huyó a Basilea y publicó hacia 1569 una versión castellana de la Biblia llamada comúnmente "Biblia del Oso" por tener en su portada un oso que buscaba miel en el tronco de un árbol. Cipriano de Valera, monje Jerónimo del mismo convento de Sevilla que Casiodoro, también pasado al protestantismo, publicará hacia 1602 en Amsterdam una revisión de la Biblia del Oso, que tendrá gran éxito editorial, ya que todavía hoy es usada por diversas confesiones protestantes⁹⁸.

6. El no amordazamiento de la Palabra de Dios en el "Siglo de Oro" español

Pero esta grave situación por la que pasó la Iglesia hispánica no nos debe llevar a la errónea opinión que la Palabra de Dios fuera en esos tiempos amordazada y que, como consecuencia de ello, se produjera en la Península un serio vaciamiento espiritual. Basta recordar la gesta de la Evangelización americana y constatar el surgimiento en la Península Ibérica, a mediados del siglo XVI, de una nueva generación de lo más eminente en Literatura, Filosofía, Teología, en Mística y Espiritualidad, para darse cuenta de la riqueza espiritual, en íntima vinculación con la Palabra de Dios, que caracterizó a esta época, que no por nada

⁹⁶ Cfr. *Lainii Monumento*, MHSI, Vol. 49, Tomo IV (1558-1560), Madrid, 1915, p. 521.

⁹⁷ El jesuita P. Aráoz al escribirle al P. Láinez, General de la Compañía, le dirá: "son los tiempos tales que se debe mirar mucho en hazer libros" (carta del 21 de setiembre de 1559 escrita desde Valladolid, citada por el P. Dalmasas en su estudio sobre Borja, p. 61).

⁹⁸ Sobre los detalles y circunstancias de estas ediciones, véase el artículo "Textos y Versiones" en *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, op. cit., p. 236. El artículo de González Novalin trae pormenores sobre los antecedentes de Casiodoro de Reina, monje Jerónimo del Convento de San Isidro del Campo de Sevilla, que con otros monjes pasados al luteranismo se dan a la fuga hacia el extranjero. Bataillon resume en su obra los principales acontecimientos que promovieron estas deserciones (cfr., op. cit., II, p. 317 y ss.).

fue llamada precisamente el "Siglo de oro" español⁹⁹. Está fuera de nuestro propósito hacer un relevamiento, ni siquiera somero, de todos los autores y sus escuelas de este "Siglo de oro" español en relación con nuestro tema de la Palabra de Dios. Sólo nos permitiremos hacer una rápida mención de un autor, que por su especial vinculación con la Sagrada Escritura sobresalió de un modo extraordinario, al mismo tiempo que fue un testigo de las vicisitudes por las que pasó la Palabra de Dios en esos tiempos y que con su misma obra posibilitó que esa Palabra alcanzara un ámbito tal de libertad, que la hiciera penetrar en los más amplios estratos de la Cristiandad hispánica y aun del Nuevo Mundo.

⁹⁹ Sobre los autores propiamente espirituales, que aquí más interesan, véase el compendioso estudio de Balbino Marcos, "Literatura religiosa en el siglo de oro español", en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. García-Villoslada, op. cit., pp. 443-552. Allí el autor reseña a escritores franciscanos como Francisco de Osuna (1497-1542) y Fray Juan de los Angeles (1536-1609), a agustinos como Fray Luis de León (1527-1591), carmelitas como San Juan de la Cruz (1542-1591) y Santa Teresa de Jesús (1515-1582), dominicos como Fray Luis de Granada (1508-1588), jesuitas como San Ignacio de Loyola (1491-1556), Luis de la Palma (1560-1641), Luis de la Puente (1545-1624) y Alonso Rodríguez (1526-1616). También se revistan otros autores espirituales como San Juan de Avila o literatos que han incursionado creativamente en áreas espirituales-religiosas como Lope de Vega o Quevedo. Estos y otros muchos autores del siglo de oro español estaban saturados del mejor espíritu bíblico y lo dejaron plasmado en sus obras. Ya lo decía Ludwig Pfand hace más de cincuenta años: "Me refiero en primer término a San Juan de la Cruz, el cual debe a la Biblia casi la totalidad de la ideal y poética inspiración de sus grandes obras; a Fray Luis de León, en quien cerebro y corazón estaban completamente empapados de espíritu bíblico, y el cual no sólo tradujo al castellano el Cantar de los Cantares y el Libro de Job y parafraseó en verso unos veinte salmos, sino que supo convertir un capítulo de los Proverbios de Salomón en un manual de noble femineidad y de sentimiento maternal y en los *Nombres de Cristo* explicó al pueblo el Jesús bíblico. Me refiero, finalmente, a Herrera, el cual a la vez que perpetúa en sus *Canciones* muchos temas y pensamientos de Salomón, del Exodo y de Isaías, sabe asimilar el maternal idioma, con perfección no igualada, las imágenes y las ideas poéticas de sus modelos bíblicos y de las fuentes de su inspiración. Santa Teresa, en sus *Conceptos del Amor de Dios*, una de sus obras menores, comenta alegóricamente, según la forma, y místicamente, según el sentido, en prosa, algunos fragmentos del *Cantar de los Cantares*; medio siglo después, Quevedo convierte el Libro de Job en una apología de Dios, de la providencia y del alma inmortal..." (L. Pfand, *Historia de la literatura nacional española en la edad de oro*, Sucesores de J. Geli S. A., Barcelona, 1933, p. 28). Este autor después de reseñar a otros escritores, que con sus obras honraran a las Sagradas Letras, concluye: "Fue, por tanto, en el país de la más severa de todas las formas de Inquisición y de la prohibición de la Biblia en el idioma nacional, donde el pueblo alcanzó la asimilación no sólo más intensa y viva de la Sagrada Escritura, sino también la más hermosa de todas, porque constituía una obra de arte. Quien lo niegue, se cierra deliberadamente al reconocimiento de la verdad" (*Ibid.*, p. 29).

Nos referimos a Fray Luis de León¹⁰⁰. Su obra "Los nombres de Cristo", de 1583, trae en su dedicatoria una fina y firme defensa de la Sagrada Escritura y de la necesidad de que ella se explicita conforme a la Tradición viva de la Iglesia. Fray Luis señala allí que los tiempos se han vuelto tan malos que los hombres en la Sagrada Escritura han llegado a encontrar "ponzoña", en lo que antes les solía ser "medicina y remedio"¹⁰¹. La finalidad primera, prosigue Fray Luis, que tuvo Dios para inspirar las Escrituras, fue que ellas nos sirvieran de "consuelo", de "luz" y de "remedio", por eso Dios pretendió que "su uso fuera común a todos"¹⁰². Esto hizo que la Palabra de Dios se propagara a partir de los judíos por el mundo de los gentiles en diversidad de versiones y con abundancia de frutos:

"Y después, cuando de aquéllos, juntamente con el verdadero conocimiento de Jesucristo, se comunicó y traspasó ese tesoro a las gentes, (Dios) hizo que se pusiesen en muchas lenguas, y casi en todas aquéllas que entonces eran más generales y más comunes, *porque fuesen gozadas comúnmente de todos*. Y así fue que en los primeros tiempos de la Iglesia, y en no pocos años después, *era gran culpa en cualquiera de los fieles, no ocuparse mucho en el estudio y lección (lectura) de los libros divinos*. Y los eclesiásticos y los que llamo seculares, así los doctos como los que carecían de letras, por esa causa trataban tanto de este conocimiento, que el cuidado de los vulgares despertaba el estudio de los que por oficio son maestros, quiero decir, de los prelados y obispos; los cuales, de ordinario en sus iglesias, *casi todos los días declaraban las Santas Escrituras al pueblo, para que la lección (lectura) particular que cada uno tenía de ellas en su casa, alumbrada con la luz de aquella doctrina pública y como regida con la voz del maestro, careciere de error y fuese causa de más señalado provecho*. El cual, fue tan grande cuanto aquel gobierno era bueno; y respondió el fruto a la sementera, como lo saben los que tienen alguna noticia de la historia de aquellos tiempos"¹⁰³.

¶ Pero la situación europea después de la Reforma, y de España en particular, han hecho que esta situación arriba bosquejada cambiara abruptamente:

¹⁰⁰ Fray Luis de León, *Obras completas castellanas*, B.A.C., Madrid, 1944.

¹⁰¹ *Ibid.*, "De los Nombres de Cristo", p. 377 y ss.

¹⁰² *Ibid.*, p. 379.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 379-380. El subrayado es nuestro.

"Pero, como decía, esto, que de suyo es tan bueno y que fue tan útil en aquel tiempo, la condición triste de nuestros siglos y la experiencia de nuestra grande desventura nos enseñan que nos es ocasión ahora de muchos daños. Y así, *los que gobiernan la Iglesia, con maduro consejo y como forzados de la misma necesidad, han puesto una cierta y debida tasa en este negocio, ordenando que los libros de la Sagrada Escritura no anden en lenguas vulgares, de manera que los ignorantes los puedan leer; y como a gente animal y tosca, que, o no conocen estas riquezas o, si las conocen, no usan bien de ellas, se las han quitado al vulgo de entre las manos*"¹⁰⁴.

Las causas de esta nueva situación, según Fray Luis, son la ignorancia y la soberbia, tanto del pueblo llano como de los doctos. A lo que se agrega la invasión de libros vanos y dañosos que pervierten las almas. De ahí que Fray Luis proponga remediar estos males con su obra:

"Por lo cual, como quiera que siempre haya sido provechoso y loable el escribir sanas doctrinas, que despierten las almas y las encaminen a la virtud, en este tiempo es así necesario que, a mi juicio, todos los buenos ingenios: en quien puso Dios partes y facultad para semejante negocio, tienen obligación a ocuparse en él, *componiendo en nuestra lengua para el uso común de todos algunas cosas que, o como nacidas de las Sagradas Letras, o como allegadas y conformes a ellas, suplan por ellas, cuanto es posible, con el común menester de los hombres y juntamente les quiten de las manos, sucediendo en lugar de ellos los libros dañosos y de vanidad*"¹⁰⁵.

De este modo Fray Luis de León abría un curso que será aprovechado por muchos otros autores espirituales, que tanto en la península Ibérica como en América, podrán seguir cultivando al pueblo con la riqueza de las Sagradas Escrituras. Esta "suplencia", al decir de Fray Luis, fue aprovechada ampliamente por esos autores, hasta tal punto, que como dice Menéndez y Pelayo: "*Fácil sería hacer una hermosa Biblia reuniendo y concordando los lugares que traducen nuestros ascéticos*"¹⁰⁶. Para terminar nos referiremos brevemente a tres autores "ascéticos", como decía Menéndez y Pelayo, que han tenido en relación a la

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 380.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 383.

¹⁰⁶ Texto citado por Ludwig Pfand, *op. cit.*, p. 26.

Palabra de Dios una amplia y profunda influencia espiritual, tanto en la Cristiandad hispánica como en la de Indias. Ellos son el P. Luis de la Palma, el Venerable Padre Luis de la Puente, y el P. Alonso Rodríguez, de la Compañía de Jesús¹⁰⁷.

El P. Luis de la Palma (1560-1641) no escribió muchas obras, pero en su "*Camino Espiritual*" publicado en Alcalá, en 1626, dejó uno de los mejores comentarios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, rico en citas de la Sagrada Escritura, de autores sagrados y de fuentes de la Compañía, y en cuya exposición sigue el camino denominado de las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva, en orden a alcanzar la perfección espiritual. Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio alcanzarán una difusión masiva hacia fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII en amplios sectores de la Cristiandad europea y americana, produciéndose por ello en estos sectores una mayor familiaridad con la Sagrada Escritura y una creciente inquietud espiritual que será cultivada por obras como las del "*Camino Espiritual*" del P. de la Palma¹⁰⁸.

El Venerable Padre Luis de la Puente (1545-1624) fue uno de los principales escritores espirituales de la Compañía de Jesús. En 1605 publica en Valladolid sus "*Meditaciones de los Misterios de nuestra santa fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos*", donde pone a los fieles en contacto directo con los misterios divinos y les ayuda a asimilarlos por la meditación y la contemplación. Las fuentes de sus "meditaciones" serán tres:

"1. *La primera es la Sagrada Escritura*, que es la fuente principal de esta ciencia del espíritu 'en la cual está encerrada la vida eterna' (Jn. 5, 39) y los medios altísimos que hay para llegar a gustarla en esta vida y poseerla cumplidamente en la otra.

2. *La segunda fuente es los Santos Padres*, que fueron maestros de la Teología mística, escogiendo los más antiguos y más ilustrados de Dios en ella, como fueron los Santos Dionisio, Basilio, Agustín, Crisóstomo, Casiano, Gregorio, Bernardo y otros tales. Y con ellos tomaré también por guía a nuestro Padre y Fundador Ignacio, de gloriosa memoria, siguiendo el orden y traza que nos dejó

¹⁰⁷ Sobre estos tres autores véase la rápida reseña que trae el artículo ya citado de Balbino Marcos en la *Historia de la Iglesia de España*, pp. 523 y ss.

¹⁰⁸ Otro autor espiritual de gran influencia será el jesuita portugués Luis Brandao con su obra *Meditaciones sobre la Historia del Sagrado Evangelio para todos los días del año*, Lisboa, 1679-1695.

en el libro de los Ejercicios Espirituales, cuya autoridad es muy grande...

3. Y para que se vea cómo la piedad y soberanía de la Teología mística se funda en la verdad rigurosa de la Teología escolástica, la *tercera* fuente de lo que dijere serán los doctores escolásticos, de los cuales solamente alegrará al Angélico Doctor *Santo Tomás*, porque él solo vale por diez mil testigos y su doctrina es cierta, segura y muy abonada; y con las verdades de la Teología escolástica él apunta muy altos pensamientos y sentimientos de la mística, porque ambas son muy hermanas, y en ellas se señaló este glorioso Doctor y su maestro San Agustín; y su compañero San Buenaventura, de cuya doctrina también me aprovecharé¹⁰⁹.

El P. de la Puente en esta obra expone los principios de la oración mental, que aunque centrada en un primer momento en los actos de las tres potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad, ciertamente no se reduce a ellas ya que el cristiano al ser cuerpo, alma y espíritu, necesita por lo general acudir a modos corporales de oración, y en ciertas circunstancias ser revestido por otros modos más extraordinarios ligados a la contemplación mística, que no necesita de tanto discurso para encender el alma en el amor divino. Y todo ello fundado en las Sagradas Escrituras. Después de señalar que estas "meditaciones" fueron compuestas para que puedan servir de "*lectura espiritual*", como "*materia de meditación y contemplación*" y como fuente de predicación en "*sermones o pláticas espirituales*", el P. de la Puente agrega:

"Para todos estos fines he procurado que las meditaciones vayan fundadas y acompañadas con lugares de la divina Escritura, que se escribió para los mismos; y así van aquí declarados casi todos los cuatro Evangelistas, la mayor parte de los Actos de los Apóstoles, el principio del Génesis y otros muchos lugares del viejo y nuevo Testamento. Y porque muchos de ellos pueden tener varios sentidos, he procurado escoger el más recibido, según la declaración de los Santos, de quien he sacado estas consideraciones, y también de lo que han experimentado otros varones espirituales a quien nuestro Señor ha comunicado estos senti-

¹⁰⁹ V. P. Luis de la Puente S. J., *Meditaciones de los Misterios de nuestra Santa Fe con la práctica de la oración mental sobre ellos*, Undécima Edición, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1962, pp. 2-3.

mientos. De aquí que los que son amigos de variedad en estos ejercicios del espíritu, hallarán en este libro *varias meditaciones para diversos tiempos de Adviento, Cuaresma, domingos y fiestas principales del año, acomodándose en cada tiempo al espíritu que en él la Iglesia representa*¹¹⁰.

El P. de la Puente no sólo tendrá en gran estima a la Sagrada Escritura como fuente principalísima de la vida espiritual, sino también tendrá sumo cuidado, al espigar los “sentidos” escriturarios, de remitirse a la gran Tradición católica de la Iglesia y a la experiencia espiritual de sus hombres más probados. Así también buscará hacer gustar ese tesoro de las Escrituras en el espíritu de los diversos tiempos litúrgicos de la Iglesia, con lo que reafirma el sentido eminentemente eclesial de la Escritura, y todo ello en un espíritu de ascensión y de transformación espiritual, como lo testimonian sus últimas palabras de la introducción a sus “meditaciones”:

“De lo dicho concluyo, que los que desean subir cada día por la escalera mística de Jacob (Gén. 28, 12), que San Agustín llama escalera del Paraíso, y San Bernardo escalera de religiosos, cuyos escalones son *lectura, meditación, oración y contemplación*, hallarán en este libro *materia y enseñanza* para esta subida, confiando principalmente en la divina gracia, con cuyo favor todos podremos subir por ella. Y para esto envía sus santos ángeles, los cuales suben y bajan para bien nuestro; suben a presentar a Dios nuestros deseos y peticiones, y bajan con el buen despacho de ellas, y siempre nos animan a subir cada día con grande perseverancia, hasta que entremos en el paraíso de nuestro Dios, donde le veamos y gocemos por todos los siglos de los isglos. Amén”¹¹¹.

El P. Alonso Rodríguez S. J. (1526-1616) publica hacia 1606, en Sevilla, su obra *“Ejercicio de Perfección y Virtudes Cristianas”*, que alcanzó gran difusión no sólo entre los jesuitas, a quienes estaba primariamente dirigido, sino también entre sacerdotes, religiosos y laicos, que supieron aprovecharse de sus múltiples enseñanzas, y lo convirtieron en un clásico de la espiritualidad, quizás sin el vuelo conceptual y místico de un de la Puente, pero sí con una gracia y modo práctico de transmitir las enseñanzas ascéticas de perfección, que lo hicieron accesible aun

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 58.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 61-62.

a la gente más sencilla del pueblo¹¹². Su recurrencia a la Sagrada Escritura es constante en toda su obra, como así también a la doctrina de los Padres y de otros escritores espirituales de la Iglesia. Para verlo en un solo ejemplo tomaremos el tema de la “lectura espiritual” y que el P. Rodríguez llama “lección” estudiándola dentro del tratado acerca de la Oración. Aquí podremos comprobar fehacientemente el enraizamiento bíblico y patristico de la enseñanza espiritual del P. Rodríguez:

“La lección es hermana de la oración y grande ayudadora de ella; y así aconseja el *Apóstol San Pablo* a su discípulo Timoteo que atienda a ella: ‘*Atiende a la lección*’ (1 Tim. 4, 13). Es de tanta importancia esta lección espiritual para el que trata de servir a Dios, que dice *San Atanasio* en una exhortación que hace a los religiosos: ‘No veréis a nadie que trate de veras de su aprovechamiento, que no sea dado a la lección espiritual, y el que la dejare, presto se le hechará de ver en su aprovechamiento’. *San Jerónimo* en la epístola a Eustoquio, encomendándole mucho que se diese a esta sagrada lección, dice: ‘Tómeme el sueño leyendo, y cuando vencido del sueño cabeceares, caiga tu cabeza sobre el libro santo’. Todos los Santos encomiendan mucho esta lección espiritual... Del bienaventurado *San Benito*, dice Humberto, que ordenó que cada día hubiese tiempo señalado para esta lección... En *la Compañía* tenemos regla de esta lección espiritual que dice: ‘Todos cada día dos veces den el tiempo, que les fuere señalado, al examen de su conciencia y a la oración, meditación y lección, con toda diligencia en el Señor’... *San Ambrosio*, exhortando a que todo el tiempo que pudiéremos nos demos a la oración y a la lección espiritual, dice: ‘¿Por qué el tiempo que tenéis desocupado no lo empleáis en lección o en oración? ¿Por qué no os vais a visitar a Cristo nuestro Señor, y a hablar con El y oírle? Porque cuando oramos, dice, hablamos con Dios, y cuando leemos, oímos a Dios’. Pues sea éste el primer medio para aprovecharnos de la lección espiritual, que hagamos cuenta que Dios está hablando con nosotros y nos dice aquello que allí leemos. *San Agustín* pone también este medio: ‘Cuando leyeres, has de hacer cuenta que Dios te está diciendo aquello que lees, no sólo para que lo sepas, sino para que lo cumplas y pongas en obra’. Y añade otra

¹¹² P. Alonso Rodríguez S. J., *Ejercicio de Perfección y Virtudes Cristianas*, Edit. Claune, Madrid, 1974.

consideración muy buena y devota: ‘¿Sabréis, dice, cómo hemos de leer las Santas Escrituras? Como quien lee unas cartas que le han venido de su tierra...’ *San Gregorio*, tratando de esto dice que la Sagrada Escritura, y lo mismo podemos entender de cualquier otra lección espiritual, es como un ponernos un espejo delante de los ojos del alma para que en él veamos nuestro interior; porque ahí conocemos y hechamos de ver lo bueno y lo malo que tenemos, y cuánto aprovechamos, o cuán lejos vamos de la perfección... Pero descendiendo más, en particular al modo que hemos de tener esto, se ha de notar que para que esta lección sea provechosa, no ha de ser apresurada, ni corrida, como quien lee historia, sino muy sosegada y atenta: porque así como el agua recia y el turbión no cala ni fertiliza la tierra, sino la llovizna mansa; así para que la lección entre y se embeba más en el corazón, es menester que el modo de leer sea con pausa y ponderación. Y es bueno, cuando hallamos algún paso devoto, detenernos en él un poco más y hacer allí una como estación, pensando lo que se ha leído, procurando de mover y aficionar la voluntad, al modo que lo hacemos en la meditación, aunque en la meditación se hace eso más despacio, deteniéndonos más en las cosas y rumiándolas y dirigiéndolas más; pero también se debe hacer esto en su modo en la lección espiritual. Y así lo aconsejan los Santos, y dicen que la lección espiritual ha de ser como el beber de la gallina, que bebe un poco y luego levanta la cabeza, y torna a beber otro poco y torna a levantar la cabeza. En lo cual se ve cuán hermana y compañera sea la lección de la oración”¹¹³.

Esta larga cita del P. Rodríguez, que hemos debido abreviar y acortar, es la mejor prueba de la centralidad de la Palabra de Dios en el “Siglo de Oro” español, centralidad que no fue desplazada por las restricciones que se impusieron por ese entonces a la Sagrada Escritura. Esta libertad de la Palabra de Dios en los escritos de los “espirituales” del siglo XVI y XVII se transvasará a las Indias y a la gran gesta que allí va a realizarse con motivo de la Evangelización de ese Nuevo Mundo.

Nos toca adentrarnos en esa gesta. Esa será nuestra tarea en la Tercera Parte de este estudio, en el que trataremos de recuperar la historia inmediata de la actualización de la Palabra de Dios en nuestras tierras. Veremos algunos de sus grandes momentos a la luz de sus antecedentes remotos vistos en la Primera Parte, y

¹¹³ *Ibid.*, Parte I, Tratado V, cap. 28, p. 374.

de sus antecedentes próximos, tal como se desarrollaron en la Península Ibérica en los albores de la Conquista y de la Evangelización de las Indias, y que acabamos de visualizar en esta Segunda Parte. Luego, para terminar, nos tocará ver, en la Cuarta Parte de este estudio, los desafíos actuales y de nuestro futuro previsible en orden a hacer efectiva una nueva Evangelización, que fiel a su Tradición de cultivar la Palabra, sepa sin embargo, elaborar nuevas soluciones acordes a la gravedad de los tiempos, tal como lo hicieron también nuestros antepasados.

(Continuará)